# Michel Henry

# La felicidad de Spinoza



Traducción:
Axel Cherniavsky

Prólogo:
Mario Lipsitz

La Cebra

# La felicidad de Spinoza

Michel Henry

# La felicidad de Spinoza

Traducción
Axel Cherniavsky

Prólogo
Mario Lipsitz



Henry, Michel
La felicidad de Spinoza / Michel Henry ; con prólogo de Mario Lipsitz.
- 1a ed. - Buenos Aires : Ediciones La Cebra, 2008.
192 p. ; 20x14 cm.

Traducido por: Axel Damián Cherniavsky
ISBN 978-987-22884-8-8

1. Filosofía Francesa Contemporánea. I. Lipsitz, Mario, prolog. II. Cherniavsky, Axel Damián, trad. III. Título
CDD 194

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.



Título original: *Le bonheur de Spinoza*
© Presses Universitaires de France, 2004

© Ediciones La Cebra 2008
edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Imagen de tapa
Paul Klee, *Con el águila*, 1918, 85, Kunsmuseum Bern, Fundación Paul Klee

Este libro se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2008 en Gráfica M.P.S., Santiago de Estero 328/38, Lanús, Buenos Aires, Argentina

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

# Prólogo

*Mario Lipsitz*

*La felicidad de Spinoza* –y no "en" Spinoza– es el provocador título que lleva el trabajo monográfico que, con sus veinte años, propone al jurado de maestría el candidato a filósofo Michel Henry en 1942.

En la intuición que organiza este ensayo, a partir de la cual los análisis se despliegan con elegancia, a la manera y conformemente a las reglas de la tradicional disertación filosófica francesa, suenan como armónicos algunas de las futuras tesis del pensamiento henriano: la afirmación de la identidad entre el fundamento y la esencia de la Vida fenomenológica, la de su estructura como inmanencia irreductible a la objetividad –y, por lo tanto, irreductible al aparecer en el mundo–, la del viviente como subjetividad engendrada en la Vida.

Se ha mostrado ya la incidencia que tuvo el spinozismo en la organización sistemática del pensamiento de M. Henry. Sin ir más lejos, la distinción esencial entre los tres Géneros spinozianos del conocimiento cabe entera, como lo señala el estudio de Longneaux[1], en la diferencia que establecerá más tarde *L'Essence de la manifestation*[2] entre un "saber natural" ingenuamente perdi-

1. Longneaux, Jean-Michel, *La reduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance*, en "Retrouver la vie oubliée", Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2000.
2. Henry, M, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963. En adelante E.M.

do en el ente, un "saber filosófico" que, buscando el fundamento, sólo se eleva a la representación abstracta de lo universal y, por último, el saber inmanente de la Vida, conocimiento ontológico inmediato y absoluto del absoluto.

La misma idea de la *Vida*, comprendida más tarde por Henry como "sustancia fenomenológica" originaria e inmediatamente entregada a su propia realidad en la insuperable pasividad de su autoafección bajo la forma de *pathos*, no dejará de evocar la Sustancia spinoziana viviente, su causalidad inmanente, su *ipsum intelligere*.

Esta semblanza esconde, sin embargo, más que lo que revela. La marca del aparato conceptual del monismo de Spinoza es tan visible como compleja ha debido ser su elaboración filosófica en la edificación de la fenomenología henriana. Es lo que se pone inmediatamente en evidencia cuando formulamos esta pregunta: ¿No se comprende acaso a ella misma, la filosofía de Michel Henry, como una crítica radical del pensamiento occidental en tanto su dualismo declarado no es en realidad, otra cosa que, precisamente, un estéril monismo ontológico? ¿Por qué motivo habría sido sensible el pensamiento del filósofo francés a la marca del gran monismo de Spinoza cuando se prepara para llevar a cabo una encendida crítica del monismo inconsciente de occidente? La paradoja es sólo aparente. Su resolución debiera permitirnos comprender mejor la motivación que anima a este texto de juventud y luego, tal vez, la significación de la impronta de la filosofía de Spinoza en la obra del pensador francés.

Importa comprender para ello cuál es este Ser de la filosofía occidental o, más bien, *de qué modo es* este ser que Henry habrá de criticar y de qué modo el Ser de Spinoza.

El Ser cuyo sentido persigue la filosofía occidental, lo mostrará algunos años más tarde Henry en E.M., es un ser comprendido como transcendencia, como el despliegue de un Afuera sobre cuyo fondo el ente puede manifestarse como un fenómeno cobrando la forma del ob-jeto. Es, pues, el ser del objeto, su objetivi-

dad, siempre exterior respecto de aquello que permite aparecer. Es, por otra parte, un ser que si bien garantiza la manifestación del objeto, resulta sin embargo incapaz de asegurar su propio aparecer, su propia realidad. Un ser que, paradójicamente, no *es* por sus propios medios. El fundamento se transforma entonces, para el pensamiento, en un misterio –y se dirá, por ejemplo, el ser se manifiesta ocultándose– en una petición de principio cuando no en una mera hipótesis a la que la filosofía no ha sabido asignar un contenido efectivo.

Por el contario, el Ser que piensa el monismo de Spinoza es, en la lectura del joven Henry, el Ser inmediato, pleno y autosuficiente cuya efectividad asume en la inmanencia la forma efectiva del *pathos*: un Ser viviente y experimentado. Una pura interioridad que para manifestarse no requiere de ninguna exposición ekstática. Un ser inobjetivable y por ello irreductible al concepto que funda.

*La felicidad de Spinoza* es el posicionamiento filosófico del futuro autor de E.M. fuera de los supuestos ontológicos que sostienen la comprensión griega de la fenomenalidad como fenomenalidad ekstática. Es también, en este contexto ontológico original, el reconocimiento del lazo de subordinación que une la representación al *pathos* y, por último, lo hemos de mostrar enseguida, la formulación de una exigencia filosófica con la que Spinoza no ha sabido cómo cumplir. Su cumplimiento constituye el proyecto programático –aquí en bajo relieve– de toda la obra futura de Michel Henry.

Del joven Henry a Spinoza se trata pues, en rigor, no de afinidad intelectual sino de sim-patía: el reconocimiento de una vivencia compartida; la del Ser absoluto que cementa íntimamente cada una de las determinaciones contingentes de la existencia bajo el modo de la necesidad interior, de la eternidad y de la felicidad. Esto es, sin duda, lo que acerca al estudiante de filosofía del autor de la *Ética*. No el monismo sino la naturaleza del Ser que aquel intentaba pensar.

Podría decirse que Henry ha descubierto en Spinoza, bajo el ropaje del racionalismo y de su axiomática, bajo la apariencia de la máquina de la verdad que ofrece la organización jerarquizada de las proposiciones, una suerte de proto-fenomenología: la *Ética* no sería sino la exposición intelectual de la dichosa constricción que impone una experiencia subjetiva y viviente que precede y ofrece ser y sentido al edificio racional. Precisamente la experiencia del absoluto y de la eternidad bajo la forma de exigencia de felicidad.

La diferencia con el pensador de Ámsterdam es sin embargo profunda y se encuentra explícitamente asumida, revelando la asombrosa madurez intelectual del joven estudiante. Se produce en el plano de la teoría y su reconocimiento delinea la dirección que va a tomar el pensamiento de M. Henry en su obra por venir.

El Dios de Spinoza, el Ser, la Sustancia en que se resuelve todo cuanto se manifiesta –y que la conciencia vive como exigencia de felicidad– fue concebido por el holandés, por haberse amparado en las seguridades que contra la contingencia ofrece el racionalismo, bajo la forma del Objeto. Esto es inadmisible. El Spinoza subjetivista que probablemente inspira en Henry su lectura de Lagneau *no lo ha sido pues con suficiente radicalidad*: la esencia viviente de la realidad, Dios, ha sido concebida como una Cosa o un Objeto y, por ello, en definitiva, malograda.

Henry encontrará, luego de la guerra, en la fenomenología, en particular en Heidegger, el modo más adecuado de expresar su exigencia: preservar la dignidad estrictamente ontológica que posee el fundamento requiere que su concepción se deshaga de toda significación óntica. El fundamento no puede, entonces, ser pensado sin absurdo bajo el modo del Objeto. Una exigencia que, dicho sea de paso, se volverá ante todo –como crítica– contra el propio Heidegger y su comprensión ekstática de la realidad humana. Dios, el Ser, la Sustancia, la esencia de toda manifestación, podrá entonces decir M. Henry, no es cosa ni objeto alguno que aparezca *sino la fenomenalidad considerada como tal y en su pureza, el primer aparecer del aparecer*.

La afirmación precedente que, abandonada en este estadio habría de expresar una exigencia simplemente especulativa, posee una significación rigurosamente fenomenológica en la obra de Henry que confiere a su pensamiento un lugar único en la filosofía contemporánea: el Comienzo, el aparecer del aparecer no es, en su significación ontológica pura, el simple producto abstracto de una exigencia intelectual sino *la afectividad* en que se enraíza el sentimiento.

En esta intuición y en sus consecuencias –entre otras, el carácter siempre monádico y egoico en que se manifiesta la Vida como un viviente determinado (y, por consiguiente, la imposibilidad del panteísmo)– hará pie la meditación henriana sobre el sentido de ser del *Ego* (E.M.) que desemboca en una renovación de la ontología como fenomenología y en una comprensión original de la subjetividad. Es la misma perspectiva sobre la que se llevarán a cabo sus estudios sobre el cuerpo[3], su relectura de Marx[4], su ensayo sobre el psicoanálisis[5], sobre el arte[6] y también su notable interpretación fenomenológica de los grandes textos del cristianismo[7].

He aquí la idea que dirige los desarrollos de este primer ensayo de Henry: el sistema de Spinoza, lejos de ser una filosofía de la razón, es la transposición al plano del concepto de una experiencia inobjetivable por principio, con el fin de ofrecerle una justificación. Por obedecer a una exigencia que no se origina en las construcciones de la razón sino en una experiencia personal y preexistente a la puesta en obra de los conceptos,

3. *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1964.
4. *Marx I: une philosophie de la réalité* y *Marx II: une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976. [Una traducción al español de los dos tomos de esta obra serán publicados próximamente por Ediciones La Cebra (2009 y 2010, respectivamente). *Nota del Editor*]
5. *Genealogía del Psicoanalisis*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.
6. *Ver lo invisible: acerca de Kandinsky*, Ediciones Siruela, Madrid, 2008.
7. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001; *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004.

la filosofía de Spinoza resulta ser ajena a la vacuidad de los sistemas puramente especulativos.

¿Cuál es esta experiencia de la que todo el orden de razones desplegado no sería otra cosa que la "superestructura intelectual"? *La experiencia de la felicidad.*

La experiencia de la felicidad es el principio subjetivo y también absoluto de la edificación spinoziana y por ello no es en rigor algo como un "problema" o una "cuestión" filosófica, algo susceptible de ser reducido a una dialéctica de conceptos.

El estudiante que, con toda evidencia, ha invitado al spinozismo a su propio y ya bien definido universo filosófico lo somete de entrada a una pregunta decisiva: "¿no se pierde el absoluto al pensarlo?".

La distinción precisa entre dos modos de aparecer, a partir de E.M. –el de la vida en la inmanencia, el de la representación en la transcendencia– la elucidación de la fundación del segundo aparecer en el primero y la afirmación, por este medio, de un verdadero dualismo ontológico[8] permitirá a Henry fundar con rigor una respuesta al problema. Es, sin embargo, esta misma respuesta la que ya encontramos en este ensayo juvenil, expresada en un lenguaje simple que insiste en la irreductible heterogeneidad entre la representación y la vida así como en la inmanencia de ésta en la primera: el absoluto no se pierde cuando es pensado pues lejos de objetivarse en las mediaciones racionales o en las categorías que lo buscan permanece inmanente en el pensamiento como su "poder", como su acción y, en definitiva, como su realidad esencial. En efecto, analizando el vínculo entre la conceptualidad filosófica y su motivación pática, Henry anota: (se trata en Spinoza de) "la acción de una conciencia que va a utilizar sus categorías y las mediaciones racionales de que dispone para instaurar esa dicha que sólo habría buscado en tanto ésta es el movimiento

8. O *fenomenológico*, como preferirá decir al final de su vida

mismo que la dirige al comienzo. La iniciativa de la que ella es conciencia".

Un principio irracional, la exigencia de felicidad, gobierna pues desde su medio irreductible al concepto el movimiento por el que se vuelve filosofía. Y el dibujo racional que esbozan las tesis del spinozismo, una vez que se ha comprendido su secreto fundamento, resultan ser las proyecciones de superficie de una dimensión de profundidad.

Por ello es que estas tesis especulativas, escribe Henry, "son más que lo que aparentan ser. Su sentido no es sólo teórico. Es preciso descender por debajo de ellas hasta la realidad que expresan y que hacen posible desde el punto de vista intelectual: la existencia de Dios, la unidad de la sustancia, la negación de la voluntad como potencia distinta de la idea, la desvalorización de la imaginación, la autonomía de la verdad, los prestamos tomados a la filosofía del renacimiento y al racionalismo cartesiano y, en general, la manera de concebir el ser son (...) condiciones de la felicidad".

El ensayo del estudiante de filosofía se presenta precisamente como un recorrido en el cual se tratará de mostrar cómo todas estas tesis spinozistas se explican como simples consecuencias de la exigencia empírica que preside a la construcción del sistema, el anhelo íntimo y candente de felicidad.

Henry no conoce aun la fenomenología. La recepción que brinda a Spinoza en su propio universo pareciera sin embargo atribuirle una suerte de fenomenología incipiente aunque inmediatamente desbordada y malograda por las exigencias puramente especulativas del holandés: si Spinoza demuestra su doctrina, "lo hace bajo la condición de ciertos datos que, en el fondo, la suponen y la contienen". No hay en rigor ninguna demostración de la Sustancia en Spinoza, no hay demostración de su unidad, no hay demostración de la existencia de Dios. O más bien: "Spinoza solo demuestra Dios porque ya lo ha puesto primero". ¿Por qué lo ha puesto? Porque la exigencia

de felicidad, que está en el origen de la filosofía de Spinoza reclama para satisfacerse, *la existencia de un ser absoluto e infinito, "que nada pueda impedir que exista pues se pone a sí mismo en el ser absolutamente"*.

Ésta será pues la significación existencial de la Sustancia spinozista: responder a una exigencia religiosa y humana, ofreciendo al hombre un Objeto infinito y absoluto susceptible de satisfacer el deseo imperioso de felicidad que lo requiere.

Pero entonces ¿no es la Sustancia otra cosa que la objetivación de sus deseos, un complemento especulativo, un correlato abstracto de la intensa experiencia que lo solicita? Sin duda, la sustancia es un correlato del deseo especulativamente construido ("la sustancia traduce (en Spinoza) *que debe existir* un Objeto absoluto al que la conciencia pueda abandonarse") pero un Objeto que Spinoza concibe *como existiendo por sí mismo y no derivado del análisis.* La filosofía de Spinoza no es, contra toda apariencia, una filosofía de la primacía del Espíritu: su absoluto no es la conciencia sino el Ser, y el ser, añade Henry, entendido como un Objeto.

Es esta suerte de realismo lo que también explica el anticartesianismo de Spinoza: lo que requiere la conciencia es un Objeto en el que poder perderse amorosamente *fuera de ella misma,* "como el niño en el seno de su madre", al punto de "despojarse de su propia individualidad, de la virtud y de la eficacia que ilusoriamente podría atribuirse". Deseo de un amor extático pues, es el de Spinoza, que supone "la fusión en otro que nos encanta". El Otro no ha de ser –como sucede con la idea cartesiana de Dios– producto de mi propia conciencia. El análisis de Henry destaca pues, en este punto, una notable transcendencia de Dios en un monismo panteísta.

Pero si el Objeto del deseo de felicidad lejos de ser como los objetos de los idealismos –una pura proyección de la conciencia– precede a ésta y la funda, se plantea inevitablemente

la cuestión de la correspondencia entre las ideas y los cuerpos. El análisis que propone Henry de este problema prefigura sin duda una intuición fenomenológica que lo ha de acompañar en adelante: la correspondencia es posible, afirma, porque en Spinoza "pensamiento y extensión son Atributos de una misma Sustancia, es decir, *dos formas de presentarla*".

Considerado como un atributo de la Sustancia, el pensamiento *pierde desde el inicio* en el sistema del filósofo holandés *todo privilegio respecto del atributo de la extensión*: "son sólo dos lenguajes diferentes –escribe Henry– para traducir una única y misma realidad".

La atención del autor de *La felicidad de Spinoza* pareciera estar constantemente animada por una motivación fenomenológica. La distinción entre dos modos de presentación, entre dos Atributos –el pensamiento y la extensión– que lejos de ser simples perspectivas de la conciencia constituyen en Spinoza dos modos reales de manifestación lo conduce a examinar el problema de *la posibilidad de su unidad* en el seno de una única Sustancia, cuestión que no es, en definitiva, otra que la de la posibilidad del panteísmo. En efecto, ¿ha de considerarse la Sustancia, en virtud de la heterogeneidad de sus atributos, como múltiple?

Pero tanto como la Sustancia misma, su unidad no es sino una exigencia que se presenta a la Razón que busca ofrecer una garantía de certeza para un Amor que la precede y cuya exigencia la gobierna. *La afirmación de la unidad de la sustancia es pues también especulativa,* está suscitada en la Razón por las "aspiraciones profundas del amor". "La unidad de la Sustancia, anota Henry, es la única garantía de la felicidad". El panteísmo de Spinoza es pues un lastre de su intelectualismo.

Aparece entonces con evidencia que la meditación de Spinoza se halla enteramente consagrada a ofrecer especulativamente a la conciencia el Objeto de su amor, esto es, "un dominio que escapa a los caprichos del mundo y a la contingencia de sus objetos", una verdad "ignorante de las

vicisitudes de la existencia temporal e independiente del juego de causas y tristezas del mundo". Y si bien el sistema no es una construcción especulativa que, como la de Descartes, persigue la certeza, sino una filosofía práctica que busca la felicidad, se ha escudado en la forma del racionalismo porque éste le ofrece garantías contra cualquier exterioridad y contingencia.

Es preciso convenir entonces que el racionalismo posee en la edificación spinoziana una significación puramente estratégica: para salvar la felicidad fue necesario inmunizar contra la contingencia, fue preciso garantizar en derecho la doctrina panteísta de la unión de la sustancia. Por ello es que "buscando la felicidad Spinoza hizo una filosofía": para cubrir con las garantías y certezas del conocimiento intelectual el Objeto de su amor.

Spinoza busca la felicidad en una Verdad absolutamente Objetiva, depurada de todo elemento de subjetividad, convencido como está de que, contrariamente a la intuición cartesiana del libre albedrío, el hombre no puede salvarse solo sino adhiriendo al Objeto absoluto. Así es pues como, toda la perfección y la seguridad del sistema que edifica el filosofo holandés, toda "esta rigidez matemática, sólo pareció tan admirable (...) porque su naturaleza llena unos anhelos íntimos y secretos".

Es entonces cuando, en un gesto que le será característico, Henry lleva la exigencia racionalista de Spinoza hasta su última consecuencia para hacer surgir la aporía que ésta encierra. Al mostrar el límite del spinozismo el joven autor vuelve visible toda la distancia que ya separa su propio proyecto filosófico de este pensamiento que si bien, al igual que el suyo, reconoce el principio que lo anima fuera de su propio medio de luz, en un Absoluto fenomenológico que se ofrece en la inmanencia bajo la forma del *pathos*, permanece demasiado encantado por la objetividad y la razón. Conocemos mejor a Dios que a nosotros –afirma Spinoza. ¿Cómo puede resolverse, interroga Henry, la diferencia entre los atributos, Pensamiento y Extensión, en

una única Sustancia? ¿Cómo podría ser claro y distinto el lugar donde se une pensamiento y extensión? ¿Cómo podría ser clara y distinta la diferencia? "si dos cosas son distintas, el racionalismo no admite que podamos percibir claramente...que son una". Este es, anota inmediatamente el joven Henry, "el limite (...) del esfuerzo apasionante pero infructuoso por hacer coincidir el racionalismo de las ideas distintas y la intuición original de la unidad de la Naturaleza".

La primera mitad del ensayo del candidato a filósofo ha mostrado cómo los grandes temas del spinozismo –la afirmación de la sustancia, la de su infinitud y su unidad que funda el panteísmo, la de su necesidad, la negación de la voluntad como poder separado de la idea, la de concebir una realidad autónoma y racional, surgen como consecuencias especulativas de la exigencia de felicidad, precisamente, como sus condiciones y garantías en el plano de la razón. No aseguran todavía, empero, la salvación pues su posibilidad ha de depender también del lazo que une a Dios con el hombre. Con el fin de considerar esta cuestión el análisis de Henry se va a centrar, en adelante, en la consideración de los diferentes géneros spinozianos de conocimiento.

¿Cómo es posible en Spinoza la salvación a través del conocimiento? Lo es, *porque la idea no está separada del deseo;* porque en su filosofía "el espíritu toma inmediatamente posesión del ser" y "la idea contiene infinitamente más que a ella misma". En el realismo spinoziano las ideas son las formas mismas del ser en sí y no las barreras que levanta el pensamiento y más allá de las cuales le resulta imposible ver.

El sistema del filósofo de Ámsterdam busca por este medio evitar toda separación entre el hombre y el Ser, una separación que nos haría infelices. Es esta la intención que se expresa en su idealismo realista que afirma la paradoja de un ser absoluto al que podemos conocer *tal como es en sí* sin deformarlo por

nuestras aprehensiones subjetivas. Sin embargo el hombre, recuerda Henry, en tanto es un modo finito, sólo puede poseer ideas inadecuadas. Sucede que la *Ética* de Spinoza no comprende como real lo individual sino lo Universal. No es real el cuerpo sino *su participación* en la extensión, su relación con el atributo. Es por este motivo que si, en el Conocimiento del Segundo Género la conciencia logra superar "el mundo modal y fantasmagórico de la multiplicidad y de la división solo es porque el mundo es ante todo un Universal, la infinitud indivisible del Ser". Más allá de la refracción que, en el Conocimiento del Primer Género, dispersa el mundo en un incomprensible infinito individual y particular, éste permanece en la unidad de la sustancia. Y si nos hemos puesto a desear el Ser es porque ya nos encontramos en él o, lo que es igual, si a la conciencia le está dado alcanzar la verdad es precisamente porque ya habita en ella.

En virtud de esta inmanencia del Universal en la parte, del Ser en su apariencia, la felicidad no habrá de resultar de un impulso que nos deporte de nuestra naturaleza más esencial sino, por el contrario, "del conocimiento perfecto de nuestra naturaleza absoluta".

El conocimiento del Segundo Género había descubierto que la realidad de los modos, la realidad de los cuerpos por ejemplo, no reside en su finitud sino en su relación necesaria con lo Universal. El conocimiento del Tercer Género descubre ahora que dicha realidad tampoco reside en el lazo necesario que, mas allá de la infinidad de partes, une el individuo al Universo sino, en el Universo mismo. "Lo real es el universo mismo, o más bien, lo universal (...) la totalidad considerada como unidad primordial y naturante (...)".

Toda finitud resulta ser entonces ilusoria. Y esta verdad que abruptamente nos devela el conocimiento del Tercer Género no es una verdad de percepción ni de razón: "el conocimiento del Tercer Género, anota Henry, no es una apercepción del Ser sino un goce". La beatitud no es más que esto: el goce supremo

de experimentar "la identidad esencial e intima del Alma y Dios", "nuestra pertenencia inmediata a Dios". Spinoza ha comprendido que no es preciso buscar a Dios "en los apartados senderos o en las torres en ruina" "sino que está al alcance de la mano, resplandeciendo en cada flor y en cada árbol, sobre cada arroyo (...)". El mundo está impregnado por Dios: "la deificación del evento es la significación feliz de la inmanencia".

La dicha del hombre consiste en esta inmediatez de su ser, en esta inmediación con Dios o, lo que es igual, en el sentimiento de ser. *Pero este ser inmanente no debe ser confundido con nuestro ser empírico*: en nuestra existencia concreta el ser inmanente se modifica y se nos entrega en una procesión de tonalidades afectivas determinadas y tan cambiantes como contingentes. La deificación del mundo por el panteísmo de Spinoza no es la de un panteísmo naturalista que habría de encontrar a Dios en la superficie de cada hecho, por ejemplo, en cada flor o en cada sentimiento, no es una divinización del "fenómeno" *sino una divinización de lo que en cada hecho hay de absoluto.* Por este motivo, para Spinoza, afirma Henry, el sentimiento empírico es tan insuficiente respecto de la conciencia como la necesidad empírica lo es respecto de una verdadera explicación. La verdadera explicación, aquella donde se nos ofrece el fenómeno bajo la forma de necesidad absoluta está en su esencia, esto es, en su ser de derecho y no en su existencia empírica. La beatitud es pues, "el sentimiento del Ser absolutamente necesario, es decir, no sólo que es sino que no puede no ser, es decir, que es eternamente", el sentimiento "de un ser que por su operación interna excluye todo no-ser y no el ser que es aquí y ahora y que puede avecinar el no-ser, devenir o morir".

La distinción entre el plano de la fenomenalidad empírica y el plano de un ser absoluto resulta fundamental para comprender la orientación que asume la intención filosófica del joven Henry. En efecto, esta distinción entre el modo de ser de la determinación empírica y el del absoluto en que hace pie constituye el fino vértice

de los análisis que, veinte años mas tarde, en E.M, permitirán fundar el anclaje de nuestros variados afectos en su afectividad.

El ser que carece del poder de no-ser, que se halla pues marcado en su esencia por una pasividad insuperable y que encuentra, precisamente, en esta pasividad respecto de sí todo su poder es el Ser Absoluto. Y si bien este absoluto difiere de cada hecho y de cada existencia empírica como su esencia *no por ello carece de fenomenalidad: la esencia, el ser de derecho, también se manifiesta*: "si hacemos ahora abstracción de la existencia en tanto hecho empírico para considerar la esencia en su pureza, vemos que al interior de esa esencia se pone una nueva existencia (...) Pues la existencia es al mismo tiempo que la esencia, pues la esencia es existente. Henos aquí en el corazón del pensamiento de Spinoza porque estamos en el corazón de su experiencia".

En efecto, no sólo la necesidad empírica se funda en una necesidad apriórica sino que esta última, se nos dice, "puede ser constatada en una experiencia superior". Esta experiencia es la beatitud. Hay pues, en la beatitud, en virtud de su absoluta necesidad interior, en virtud de su posición inmediata en el ser y de su plenitud, una negación absoluta de la muerte. Una negación de la muerte, una felicidad, que Spinoza ha experimentado: "*Infinita essendi fuitio* (...)" palabras de Spinoza que expresan al Ser experimentado y no simplemente pensado, un ser cuya necesidad es interior.

Comprendemos entonces que el sistema que ha levantado el filósofo judío constituye una hasta entonces inédita meditación sobre la vida y no sobre la muerte. Pero la vida de la que se trata no es la vida biológica sino la "Vida absoluta" –Spinoza "conoció como nadie la traición de lo empírico"– concluye Henry.

La felicidad de Spinoza es finalmente el nombre de la unión del hombre con Dios, "el sentimiento de Dios" o, lo que es lo mismo, "el fluir interior del Ser".

# Prefacio a la edición en español

*Anne Henry*

Primer ensayo de Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, fue redactado en el marco de sus estudios superiores de filosofía como *mémoire de maîtrise**. Conformemente a la costumbre universitaria de entonces, el director elegía el tema. Hostil al positivismo de Léon Brunschvicg que había reducido *La apología* de Pascal a un diccionario de máximas, Jean Grenier había propuesto a su estudiante un tema que invitaba a la crítica de una obra de juventud de su colega: *Spinoza* (1894). Este trabajo sobre el pensamiento de un post-cartesiano del siglo XVII, llevado a cabo en el aprieto de la guerra y la perspectiva de una partida inminente hacia la resistencia, había sido terminado en menos de siete meses, de octubre de 1942 al principio de abril de 1943.

Según la costumbre, el candidato debía consultar los principales trabajos dedicados al filósofo: además de L. Brunschvicg, V. Delbos, J. Lagneau, P. Lachièze-Rey. No se trataba tampoco de discutir sin miramientos al autor estudiado, había que extraer los logros positivos de su recorrido. Esta investigación que exigía conocer la totalidad de un sistema fue la ocasión para Michel Henry de realizar un escrutinio metodológico capital y de iniciarse en el rigor del discurso filosófico que no debe librar nada al azar. La exposición de Spinoza constituía en

* La *maîtrise* es el título universitario que, en Francia, corresponde al cuarto año de estudio, último de la formación de grado. Para obtenerlo, es requerido un *mémoire*, tesis o tesina. [*N. del T.*]

este sentido una tentativa excepcional: legitimar racionalmente lo que no es del orden de lo racional, la plenitud que puede conferir sólo la contemplación de la perfección divina.

Exponer el aparato de razones desplegado por Spinoza, desmontar el edificio, disfrazar hábilmente las peticiones de principios, deshacer las contradicciones aparentes trazando alrededor de ellas un círculo más amplio, intentar justificar la experiencia del límite siguiendo el mismo camino que Spinoza, había divertido prodigiosamente a Michel Henry, según el testimonio de sus prójimos. Pues, para no ser a los veinte años más que un aprendiz de filósofo, su diario de la época muestra que ya poseía su propia certeza, la fundación del yo [*moi*] en el absoluto, esa relación que depende del desafío de un *pathos* que su fenomenología establecerá ulteriormente y no de una necesidad intelectual, mientras que "Spinoza no deduce a Dios sino porque previamente lo afirmó", escribe desde el comienzo de su trabajo.

La conclusión de su *mémoire* se dedica a distinguir con diplomacia lo que Spinoza sentía probablemente como propio de la herramienta de su demostración: "El sentimiento, explica Michel Henry, es el fondo; la idea, es la expresión", pues el orden de las cosas va "desde las determinaciones interiores a la expresión racional". Sin duda "la razón no es más que un medio para algo que la supera", mientras que existe un conocimiento interior inmediato, que Spinoza no reconoció. Y es Pascal quien es citado *in fine,* para quien son "los ojos del corazón los que ven la sabiduría", mientras que la *Ética* dice que "los ojos del alma son las demostraciones mismas". A la virtud de los pensadores, la conclusión de Michel Henry oponía "los místicos, los simples".

El jurado había estado tan satisfecho con esta exposición que deseaba su publicación en Gallimard, empresa entonces impensable, vistas las restricciones de papel y una censura alemana hostil a Spinoza. Es al final de la guerra cuando la *Revue*

*d'Histoire de la Philosophie* pudo publicar dos largos fragmentos de este *mémoire,* hacia fines de 1944 y en 1946.

Al margen de su texto oficial, Michel Henry consignaba sus reticencias en su diario. Desde el principio de su investigación, en noviembre de 1942, declaraba: "Para Spinoza, Dios es una gran piedra", observación que se repite más adelante; un mes más tarde, anota: "El kantismo y el spinozismo odian en la misma medida la libertad. Además, son igualmente absurdos. Por otra parte ni uno ni otro tienen relación con la existencia". En diciembre, consignaba: "La filosofía spinozista reposa sobre este monstruoso error según el cual el alma es una idea" y un poco más tarde, "Dios absolutamente neutro [...] el Ser absoluto es sin alegría" según Spinoza de quien recolectaba otra "absurdidad", "¿cómo Dios podría ser modificado?" Por otra parte, consideraba a Spinoza, y su *mémoire* ya lo hace, como un "filósofo antiguo", lo que nunca dijo de Descartes, de Maine de Biran y menos aun de Meister Eckhart, su gran admiración. *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (terminado en 1948) retoma y desarrolla la crítica iniciada por el *mémoire,* la eliminación de la afectividad por este cartesiano. La queja será retomada en *Incarnation* (2000).

Más de cincuenta años después, cuando se lo interrogaba sobre Spinoza, olvidando más o menos voluntariamente la severidad contra el que, finalmente, le había servido de contra-ejemplo, respondía amablemente a interlocutores formados por el autor de la *Ética* que había entre ellos "una convergencia, una afinidad", limitada a un compromiso con una filosofía de la inmanencia –cuya concepción era bien diferente en cada uno de ellos y que por otra parte se encontraba también en Meister Eckhart.

# La felicidad de Spinoza

# Introducción

En su libro sobre Spinoza[1], Brunschvicg declara que el autor de la *Ética*, quien exige de la especulación filosófica una doctrina de la vida moral, se priva sin embargo de aplicar inmediatamente su método para resolver el problema moral. En efecto, hacer de la moral el objetivo de la filosofía presenta un grave peligro: ¿la idea de un objetivo por alcanzar no deberá acaso repercutir necesariamente sobre el principio mismo de la investigación, intervenir en el encadenamiento lógico de los conceptos? Una idea preconcebida se introducirá en la deducción; actuará como un fin trascendente, adaptará el sistema a ella desde afuera, y alterará su forma natural, la verdad.

Por este motivo, la reflexión filosófica, en busca de objetividad, se esfuerza por preservarse de un defecto que corrompió casi todas las doctrinas morales de los hombres y por sustituir los prejuicios arbitrarios, las ideas preconcebidas y las indicaciones subjetivas por juicios reales. De ahí la necesidad de un método que encontrará su justificación y la garantía de su autenticidad en el hecho de que, no estando orientado *a priori* hacia la solución de ningún problema particular, toma un punto de partida universalmente válido en definiciones

1. Capítulo II, p. 49.

precisas y simples. A partir de una noción, que no estará manchada de ninguna intencionalidad subjetiva, el sistema se desarrollará según un orden fijo. Una cuestión no podrá allí abordarse sino en el rango que le corresponde en el desarrollo lógico de las nociones, pues no podría, no sólo tratarse y resolverse, sino incluso plantearse, más que gracias a las nociones que la preceden racionalmente. En consecuencia la filosofía no se dividirá en diferentes partes que corresponderían a tantos problemas especiales e independientes. No existirá problema moral aislado; pues, de otro modo, habría que suponer una categoría moral que se impondría por sí misma, sin demostración, sin definición, y por anticipado habríamos determinado la respuesta a partir de la interrogación; en vez de establecer una verdad con valor universal y necesario, habríamos desarrollado un postulado.

Lo que importa entonces reencontrar, o más bien no abandonar, es el encadenamiento de verdades que se desarrollan según un orden único y racional. Y la demostración debe hacerse según un procedimiento capaz de asegurar este orden riguroso de las proposiciones y de excluir toda intervención, de manera que el espíritu vaya siempre de lo conocido a lo desconocido, del principio a la consecuencia, de lo naturante a lo naturado*. En una palabra, la filosofía debe exponerse de la misma manera que la geometría, pues el carácter propio del método matemático, consiste precisamente en excluir las causas finales y toda finalidad subjetiva en general, para considerar únicamente las esencias y las propiedades que surgen lógicamente. Gracias a este método, la filosofía estará compuesta por verdades que se engendran y se encadenan por sí mismas, por su sola virtud interna. Ofrecerá el espectáculo de un desarrollo perfectamente riguroso.

* Estos términos algo experimentales remiten a las expresiones técnicas de la filosofía spinozista *natura naturans y natura naturata*. [*N. del T.*]

Ahora bien, lejos de ser un hecho indiferente, la aplicación del método matemático a la filosofía y a los problemas morales en particular sería del más alto interés: significaría la posibilidad para la reflexión de liberar a la conciencia de sus hábitos intelectuales, de sus gustos, de sus tendencias, de sus disposiciones subjetivas y de todo lo demasiado humano que el pasado y la infancia han podido depositar en ella. Y sin duda el método geométrico se le presentó a Spinoza como el instrumento necesario para esta obra de liberación y purificación. Llevaba en él eso medio inhumano que Valéry admira en las matemáticas. Por él, por la rigidez de sus formas exteriores y por la continuidad de su desarrollo íntimo, podríamos esperar prevenir todo error en el encadenamiento de las consecuencias e impedir que el pensamiento se extravíe bajo la influencia de las modalidades afectivas, de la individualidad, de la naturaleza. Sólo por la razón la filosofía se desarrolla; y si nos conduce al objetivo que buscábamos, no es que fue adaptada *a priori* e intencionalmente a ese objetivo, no es que su principio haya sido determinado y admitido en función de la conclusión, sino que este principio la contenía verdaderamente en él, que la produjo efectivamente gracias al acuerdo del pensamiento consigo mismo o, según la expresión kantiana que designa la riqueza y la fecundidad a veces inesperada de ciertas proposiciones geométricas, en virtud de su "finalidad intelectual objetiva" –en síntesis, es el pensamiento, obedeciendo únicamente a las exigencias de su racionalidad intrínseca, lo que constituye el sistema, desplegándose según las necesidades lógicas internas, haciendo abstracción de todo compromiso con los datos subjetivos o individuales. Tal es, según Brunschvicg, la significación del título completo de la *Ética*: *Ethica ordine geometrico demonstrata.*

Que haya, en el empleo del método geométrico, una intención de objetividad y de verdad, que esté destinada en el

pensamiento del autor de la *Ética* a eliminar de su filosofía todo lo contingente como lo subjetivo que podría filtrarse, he aquí un hecho del que no podríamos dudar. Esta exigencia de racionalidad era tal en Spinoza que no quiso sustraer ningún terreno de la aplicación de su método riguroso, por más alejado que parezca a primera vista de poder plegarse a un modo de explicación puramente lógico. E incluso el mundo de las pasiones, este mundo tan turbio y tan confuso, en donde el sentimiento, debido a lo esencialmente cualitativo y cambiante que conlleva, parece deber escapar a la investigación del pensamiento lógico. Spinoza no pensó que pudiese constituir de ningún modo un mundo aparte. "Trataré entonces de la naturaleza y de la fuerza de las afecciones* y del poder del Alma sobre ellas, con el mismo método que, en los libros precedentes, traté de Dios y del alma, y consideraré las acciones de los hombres, y sus apetitos, como si fuese cuestión de líneas, de superficies, o de volúmenes"[2].

Sin embargo, sin querer plantear aquí el problema general de saber si un sistema filosófico, sea cual sea, puede desarrollarse por fuera de un medio psicológico dado y constituirse de algún modo en lo absoluto, si un pensamiento humano con frecuencia no hace más que completar tendencias muy antiguas, cuya acción anterior, más o menos inconsciente, ha podido ser muy eficaz e incluso determinante, si la inte-

* Aquí Henry traduce *affectus* por *affection*. Es que la distinción que estableció la crítica spinozista entre el *affectus* (en francés, *affection*; en español, "afección") y la *affectio* (en francés, *affect*; en español, "afecto") es posterior a su trabajo. El *affectus* equivale al sentimiento y consiste en una variación de la potencia; la *affectio*, en cambio, se refiere al impacto de un cuerpo sobre otro. Aunque en las citas de Spinoza lo señalaremos, el lector deberá recordar que en muchas de las ocasiones en las que Henry se refiere a las afecciones, está pensando en los afectos. [*N. del T.*]

2. *Ética* III, Prefacio. [*...de lignes, de surfaces, ou de volumes,* escribe Henry. No obstante, el texto latino original dice *de lineis, planis, aut de corporis...* "Líneas, planos y cuerpos". *N. del T.*]

ligencia filosófica más obsesionada por la objetividad no trabaja a partir de disposiciones subjetivas y sobre un contenido representado por el espíritu objetivo, nos está permitido de todos modos formular una cuestión tal en lo que concierne al caso particular de Spinoza. Con seguridad la *Ética* utiliza un método geométrico que le da, con un carácter aparentemente objetivo e impersonal, esa certidumbre altanera que afirma. ¿Pero acaso el pensamiento spinozista coincide con su desarrollo inteligible y racional y con la forma matemática en la que se expresa; o bien esta forma no es más que una forma, y Spinoza precisamente no hace más que utilizarla, no es más que una tentativa para racionalizar y para justificar a los ojos de la Razón una experiencia que, en su principio, es independiente de ella, una experiencia personal, respecto de la cual el sistema no haría así más que reproducir y reencontrar, bajo la forma de la reflexión filosófica, los temas íntimos y esenciales?

Si fuese así, si una experiencia o, para decirlo mejor, una exigencia, preexistiese a la puesta en marcha de los conceptos y a la constitución lógica del sistema, está claro que en tal caso no podríamos comprender la filosofía de Spinoza más que esclareciendo esta determinación primitiva y original del pensamiento. El sistema tomaría su significación auténtica y profunda en función de tal experiencia e, inversamente, este sistema esclarecería la exigencia de la cual procede haciendo apercibir, por la mediación de la organización racional, toda la riqueza interna que esta exigencia poseía virtualmente y que encerraba algo como una posibilidad infinita de desarrollos ulteriores.

Ahora bien, una experiencia tal existe en Spinoza. A partir de ella se instituye el progreso del pensamiento filosófico que no es así más que su prolongamiento y su más alta explicitación. Es gracias a ella que el sistema no conoce ninguno de

esos debilitamientos que son el destino inevitable de las filosofías puramente especulativas y abstractas que no sostienen ni transfiguran ninguna experiencia humana y concreta. De ella, el spinozismo extrae sin cesar la riqueza y la fecundidad de los conceptos que convoca y por la operación de los cuales se constituye. Es ella finalmente quien da al sistema ese carácter a la vez conmovedor y noble, ese carácter por el cual ya no es sólo un sistema sino como un compromiso.

¿Cuál es entonces esta experiencia cuyo rol no fue sólo importante, sino eficaz y determinante? Es la toma de conciencia por parte de Spinoza de una exigencia común sin embargo a todos los seres y tal vez a todas las cosas, de una exigencia fundamental y esencial; y esta exigencia que a pesar de la falta y la carencia que, en tanto exigencia, implica necesariamente, es sin embargo el principio infinitamente rico y algo así como el naturante inicial de toda la filosofía spinozista, es la exigencia de la felicidad.

En el prefacio del Libro II de la *Ética*, Spinoza declara haber llegado a la explicación de las cosas que han debido resultar necesariamente de la esencia de Dios, es decir de la esencia del Ser eterno e infinito. "No las explicaré todas, dice; en efecto he demostrado que de la esencia de Dios resultaban cosas infinitas e infinitas modificaciones; pero me limitaré a aquellas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su más alta beatitud". Así se nos revela, de una manera explícita, la finalidad inmanente al sistema de Spinoza, que es como una intención hacia la felicidad. De todos modos, se podría hacer notar que la determinación de Spinoza a dirigir su reflexión hacia las únicas cosas que tienen una relación con la felicidad no interviene sino en el Libro II de la *Ética*, y que si, por consiguiente, la orientación general de los Libros II-III-IV y V está completamente gobernada por la cuestión de la beatitud, el Libro I al menos escapa a esta finalidad

implícita. Así pues el principio mismo de la filosofía spinozista ya no estaría manchado de lo que pueda haber de subjetivo y de demasiado relativo a los deseos del hombre en el interés exclusivo por la búsqueda de la felicidad. Este principio sería válido. A partir de él, se efectuaría la deducción de una forma lógica rigurosa. Sin duda habríamos elegido, en nombre de una exigencia subjetiva, entre diferentes nociones que surgen de ese principio primero, pero entre diferentes nociones todas válidas. Aquellas hacia las cuales la conciencia se habría orientado preferentemente, bajo la dirección o bajo la inmanencia de una cierta intencionalidad, serían, de la misma manera que las otras, objetivas y verdaderas, puesto que surgen igualmente del mismo principio objetivo. La filosofía de Spinoza se volvería humana sin dejar de ser perfectamente lógica y racional.

¿Es verdad sin embargo que el Libro I de la *Ética* no participa de la finalidad subjetiva que hemos creído descubrir en el desarrollo ulterior del sistema? Mostraremos que no es el caso. Pero que nos esté permitido desde ahora preguntar: ¿cómo puede ser que entre las múltiples cosas que resultaban con la misma necesidad del principio primero, se hayan encontrado las que tuvieron una relación con nuestra felicidad, o las que más bien la volvieron necesaria? ¿Por qué esas cosas que resultaban necesariamente de la naturaleza de Dios no nos fueron absolutamente indiferentes? ¿Y por qué no hubo allí ninguna, entre todas ellas, que, antes de entablar un contacto con la naturaleza humana, le habría aportado, ya no la felicidad, esta vez, sino la angustia y el sufrimiento? Digamos más generalmente: ¿cómo Spinoza habría encontrado la felicidad si no la hubiese buscado? ¿Cómo habría encontrado la beatitud al término de su reflexión, si no hubiese estado primero presente en el principio de su búsqueda?

El problema de la felicidad no constituye entonces de ninguna manera en el interior de la filosofía de Spinoza un pro-

blema particular. No podemos decir que esté planteado en el lugar que le asignaría el desarrollo lógico de los conceptos, que esté planteado de manera desinteresada por así decirlo. Este problema no es considerado ni resuelto en función de una cierta concepción del universo, de una visión del mundo que habría precedido el examen del problema de la beatitud. Pero este mundo y este universo llevan, inscrita en ellos, la exigencia de la cual proceden. Son como su reflejo cómplice y que acepta. No hay una ubicación general de las nociones y de los valores, nacida de una reflexión liminar y autónoma sobre las existencias y las esencias, en donde se integraría luego, como un caso particular, y como resultado del orden del mundo así establecido, la noción de felicidad, así como su incorporación a una disposición y a una jerarquía de las cosas que la precederían en el orden lógico como en el orden temporal. Al contrario, este orden instituido, esta jerarquía de las esencias y de los valores, en una palabra esta visión del mundo que constituyen nada menos que la filosofía misma de Spinoza, lejos de ser las condiciones que la vida moral debería satisfacer y que nos aportarían o no nos aportarían la felicidad, no son sino los resultados de esta vida moral y no hacen más que encerrar las exigencias que les impone desde afuera una beatitud que se afirma y que quiere alcanzar el ser. En otros términos, la filosofía spinozista no exige, como una conclusión, una cierta concepción de la felicidad. Ella misma no es sino el punto de llegada, la elaboración y la culminación de una experiencia de felicidad que la preexiste, o más bien un deseo absoluto de felicidad respecto del cual la filosofía de Spinoza no es así más que la superestructura intelectual, la cristalización inteligible.

¿Podemos incluso decir que este problema de la felicidad es propiamente dicho un "problema", una "cuestión"? Hacer de algo un problema es resolverlo con conceptos y aban-

donarse a la operación de su dialéctica interna. Pero un tal método, si es válido mientras la realidad a la cual se aplica y de la cual se apodera es un objeto en el sentido propio de la palabra, ¿es acaso legítimamente aplicable cuando se trata de una realidad de otro orden, de una realidad absoluta? ¿No es cierto al contrario que toda realización de lo Absoluto en ideas lo fragmenta, lo disgrega y, por consiguiente, lo deja escapar? Ahora bien, si el deseo de la felicidad nos pareció ser en Spinoza, no un dato en el sentido habitual de la palabra, y un hecho entre otros, sino un principio, una espontaneidad que constituye el sistema y que determina la idea en vez de ser su producto muerto, ¿podemos seguir diciendo que la felicidad es un problema? En el deseo que tiene de manifestarse y de realizarse, ¿no es más bien un poder, la acción de una conciencia que va a utilizar sus categorías y las mediaciones racionales de las que dispone para instaurar esta felicidad que no habría buscado tanto si no fuese porque es el movimiento mismo que la dirige desde el comienzo, la iniciativa de la cual es precisamente *la conciencia*?

Pero entonces, diremos, si la exigencia de la felicidad es asimilable a un principio irracional y, por así decirlo, a una fuerza elemental de la naturaleza, ¿cómo puede ser que, en un momento de su desarrollo, haya recurrido al pensamiento y pedido a la razón que le enseñe su legitimidad? ¿Por qué esta necesidad de justificación? ¿Por qué Spinoza, buscando la felicidad, hizo una filosofía? Hemos visto que un sistema con frecuencia no es sino un esfuerzo del espíritu para racionalizar disposiciones personales y para mostrar de ese modo su valor. Es que lo más subjetivo en nosotros tiene siempre, al mismo tiempo, la exigente e indubitable conciencia de su presencia a sí mismo, y la conciencia, no menos real, de su insuficiencia en la medida que este elemento subjetivo no corresponde más que a un individuo. Es que lo que es sólo

sentido por una conciencia conlleva necesariamente la nostalgia de la claridad inteligible, fuente única de valor. Es que tal vez la vida necesita del espíritu.

Esto, sin duda, no es más que constatar un hecho. Pero se explicará quizá si notamos que la vida no puede salir de la nada y de la noche a menos que se vuelva consciente; y por el hecho mismo de tomar conciencia de sí misma, necesariamente participa del pensamiento. Así pues, ¿cómo, en el interior de la vida, el pensamiento no buscaría desarrollarse? La experiencia inicial, que no existe sino con la conciencia que toma de sí misma, se ubicará en el pensamiento, en el espíritu, y sólo al espíritu pedirá su razón y su valor. Es así como van a intervenir la conciencia categorial y el pensamiento racional que proporcionarán a la experiencia que los solicita el revestimiento inteligible del cual va a recubrirse y la infinita riqueza de su operatoria conceptual por la cual va a cristalizarse, de alguna manera, para formar lentamente, en Spinoza, las estalactitas de un pensamiento milagroso.

Si tal es la verdad, estamos quizá en condiciones de comprender ahora la relación que guardan la exigencia fundamental de felicidad y el sistema spinozista. Es cierto que el sistema no refleja solamente la experiencia que hemos creído descubrir en el interior del spinozismo, puesto que esta experiencia misma se enriqueció por la mediación del sistema. Sin embargo sólo a partir de esta experiencia el sistema se desarrolló. Actúa en él como una potencia inmanente y organizadora, de una infinita riqueza intrínseca. Por eso el elemento más propiamente teórico del cual se sirvió para esclarecerse y justificarse no es sino un aspecto de la filosofía de Spinoza. Las diferentes tesis especulativas del spinozismo no se comprenden verdaderamente y no alcanzan todo su sentido si de manera ininterrumpida no vemos detrás de ellas la experiencia sobre la cual ellas se proyectan y dibujan su arquitectura

intelectual. Estas doctrinas aparentemente abstractas no son entonces, ellas tampoco, como las imágenes mudas e ineficaces de las que habla Spinoza. No se sitúan en un espacio de dos dimensiones por así decirlo. Sólo su contenido objetivo parece desarrollarse en superficie, y como pintado sobre un cuadro. En realidad, tienen una tercera dimensión, una dimensión de profundidad, una interioridad; y esta interioridad, es al mismo tiempo el principio que las sostiene desde adentro, y su repercusión humana, es al mismo tiempo su razón de ser y su significación existencial.

Pero entonces las diferentes tesis del spinozismo son más de lo que parecen ser a primera vista. Su sentido no es sólo teórico. Hay que descender debajo de ellas hasta la realidad que expresan y que vuelven posible desde el punto de vista de la inteligencia. La existencia de Dios, la unidad de la sustancia, la negación de la voluntad como potencia distinta de la idea, la desvalorización de la imaginación, la autonomía de la verdad, las deudas con la filosofía del Renacimiento y con el racionalismo cartesiano y, de manera general, la forma de concebir el ser son también condiciones de la felicidad.

Es lo que ante todo debemos mostrar.

# Capítulo I
## Finitud y temporalidad

Alain dice que una cierta felicidad no nos quiere más de lo que lo hace un abrigo. Lo que constituye nuestra felicidad, lo que da un premio a nuestra vida, se presenta en general como absolutamente contingente. El acontecimiento lo trae, lo lleva. Nuestra felicidad estaba allí: he aquí y ahora la nostalgia amarga y la desesperación. Lo que llega pronto, pronto se pierde[1].

¿De qué depende en efecto nuestra felicidad? De la satisfacción de un deseo. El deseo pone en la conciencia algo así como un vacío que demanda imperiosamente ser rellenado. La felicidad viene de esta especie de plenitud que sentimos cuando el vacío se disipó, cuando ya no encontramos en nosotros una falta, sino el ser. Ahora bien, no depende de nosotros que nuestro deseo sea satisfecho. Pues nuestro deseo se presenta como orientado hacia el mundo y le corresponde al mundo satisfacerlo o decepcionarlo.

Que no podamos alcanzar la felicidad por la vía de la satisfacción de nuestros deseos, se verá incluso con mayor claridad si notamos que nuestros deseos son múltiples y

1. *Ética* I, proposición 11, escolio. [En el texto spinozista original: *quod citò fit, citò perit*. En el texto de Henry: *ce qui est vite venu, est vite perdu*. Nos atenemos a la traducción de Henry, pero el sentido de las palabras latinas es más bien el siguiente: "lo que se hace rápido, rápido perece". *N. del T.*]

en general contradictorios. Todo instinto, dice Nietzsche, es imperialista a su manera. Y Spinoza observa: "Como la alegría* se refiere casi siempre a una parte del cuerpo, deseamos entonces, casi siempre, conservar nuestro ser sin tener para nada en cuenta nuestra salud global"[2]. Resulta de ello que, lejos de poder darnos la tranquilidad y la paz interiores, los deseos hacen nacer en nosotros una lucha incesante que se parece más a un tormento que a la felicidad.

¿Felicidades positivas? Ciertamente las hay. Pero comparadas con el largo tormento de nuestra codicia, con el infinito de nuestras demandas, son cortas y mezquinas, y, por cada deseo saciado, ¿cuántos quedan insatisfechos? De hecho, la satisfacción no es más que una apariencia, pues, apenas un deseo es complacido, cede su lugar a uno nuevo: el primero es un error reconocido, el siguiente un error que todavía no lo ha sido. Ninguna satisfacción del deseo que alcanzó su objeto puede durar; se parece a una limosna arrojada a un mendigo, dice Thomas Mann, y que prolonga su existencia lamentable de hoy hasta mañana. ¿La felicidad? Sería el reposo. Pero es precisamente incompatible con el deseo. Un deseo satisfecho nunca está satisfecho. La inquietud causada por las exigencias siempre nuevas del deseo colma y agita sin respiro la conciencia, que así se pierde y se agota en esta búsqueda infinita y cada vez más vana de la que habla Emily Brontë. El deseo es este oasis que nunca se alcanza. Es Tántalo y su sed eterna.

¿Cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo el deseo siempre renaciente, infinito, podría alguna vez contentarse con cosas finitas?

Pero supongamos, aunque sea por un instante, que nuestro deseo pueda encontrar su satisfacción en los objetos que ele-

* Michel Henry traduce el término latino original *laetitia* por *joie*. [*N. del T.*]
2. *Ética* IV, proposición 60, escolio.

gimos en el mundo y que le ofrecemos. ¿Obtendríamos en tal caso la felicidad? Esos objetos que están en el mundo están por consiguiente en el espacio y en el tiempo, es decir que tienen un comienzo y un final. Así pues, si un objeto finito pudiese satisfacernos, sería, no para nuestra felicidad, sino más bien para nuestra infelicidad*, puesto que nos aferraríamos a él y lo amaríamos como amamos todo lo que nos hace bien o, para decirlo en términos spinozistas, todo lo que aumenta nuestra potencia de actuar. Por ello, cuando la presencia de este objeto nos sea retirada, lo que sucederá necesariamente puesto que está en el tiempo, tendremos tanta conciencia de una falta y sufriremos tanto como este objeto nos haya satisfecho antes, de manera que cuanto más haya sido causa de nuestra felicidad, más lo será de nuestra infelicidad [*malheur*].

Podríamos, es cierto, concebir el prestigio y el precio de una felicidad que estuviese para nosotros ligada al instante. Su fragilidad misma la volverá más preciada, como esa vida hacia la cual nos inclinamos porque está "constantemente expuesta", como ese amor que conservamos con nostalgia porque es aquel al que todo lo amenaza. La contingencia de una felicidad podría realzar su encanto por medio de una suerte de repliegue friolento sobre sí mismo y de recogimiento. No cabe duda de que algunos momentos tienen para nosotros un valor excepcional y de que tienen ese valor precisamente por el hecho de que no están destinados a durar y de que no deben ser más que momentos. ¿Acaso en los adioses no parece que la conciencia de alguna manera concentra en un solo instante todo su poder de amar y toda su capacidad de felicidad en vez de permitirles extenderse en el tiempo y dejarlos

* El término original es *malheur* y significa miseria, desgracia, desdicha. Lo traducimos por "infelicidad" para conservar el juego de palabras con *bonheur*, "felicidad". [*N. del T.*]

manifestarse parcialmente según las vicisitudes de una historia? No parece estar sujeto a discusión que tales instantes sean privilegiados y que recojan en su brevedad misma una cantidad de felicidad que encuentra su característica propia y, por así decirlo, su valor en una intensidad de la que estaría desprovista si se situase en una duración más larga. Los instantes de los que hablamos fueron estimados tan preciados por algunos que, lejos de considerarlos como un mal, los esperaron como un favor de nuestro destino y con frecuencia intentaron obtenerlos mediante su propia iniciativa. Hay un placer calculado en la tristeza de las partidas; y Mallarmé, tan disgustado por todo, "todavía cree en el adiós supremo de los pañuelos".

Desde una perspectiva tal, el tiempo ya no es un obstáculo, sino una condición de la felicidad. Es sin duda un elemento negativo, pero un elemento negativo necesario, porque resalta el elemento positivo, o más bien, porque contribuye a hacer de él un elemento precisamente positivo. Tal es el caso en el siglo XIX, en donde vemos aparecer y desarrollarse una conciencia estética que hizo suya esta verdad y que busca y encuentra su materia en esos estados esencialmente ambiguos y dimórficos en los que, sólo a través de la conciencia de un cierto dolor, el placer adquiere eso por lo que es auténticamente un placer. Tal es el caso del universo cerrado de las sensaciones extrañas, con esas flores un poco marchitas, de perfume inestimable: *fase fading violets* dice Keats. Tal es el caso del otoño, en donde la maduración interior de la naturaleza lleva ya inscritos en él, el invierno, el decaimiento y la muerte. Tal es el caso finalmente de esas mujeres cargadas de pasado y de pecado, las únicas que Baudelaire amara. Algunos pintores también se esforzaron por captar la vida en sus aspectos menos duraderos y más fugaces. Para ellos, la vida es bella aun si pasa, o más bien, como todo *aun si* es en realidad, como lo observa Huxley, un

*porque,* la vida es bella porque pasa. Si hay una precariedad del valor, hay también un valor de la precariedad.

De todos modos, esta apología de lo ilusorio podrá parecer ella misma ilusoria por poco que queramos devolver al tiempo toda su significación. En efecto, a menos que uno se determine a vivir en el instante y a rechazar toda idea de una perseverancia en la duración, de una perpetuidad o incluso de un incremento en el ser, un pensamiento no puede evitar chocarse contra el tiempo como el hecho que opone al placer la negación más brutal. Considerado en el instante, el pensamiento del tiempo bien puede ser un elemento que realza ese instante mismo, pero lo propio del tiempo es precisamente desbordar el instante de manera de no prestarle nada sino para sacárselo en seguida, para negarlo como instante y devolverlo al mundo de lo que ya no es. Respecto de la conciencia estética que reivindica todo pensamiento que ve en el tiempo un valor positivo en vez de una negación, hay que observar que encierra en sí misma una contradicción, o más bien una astucia, análoga a la astucia de la razón de la cual habla Hegel. Pues no le hace al tiempo un lugar más que para superarlo mejor y para escapar de él. Y si conservó de la vida lo más fugitivo de ella, era para arrancárselo y para transportarlo, en virtud de las relaciones inteligibles que componen lo bello, hacia la esfera de lo que no muere. Es por eso que la pintura, que pretendía suscitar nuestra admiración mediante la semejanza de las cosas cuyos originales no admiramos, escapa a su propia vanidad, porque de hecho es mucho menos la imagen de las cosas del tiempo que de la eternidad. El arte nunca se presentó mejor que bajo este aspecto como una tentativa grandiosa y casi heroica para rechazar la muerte y para convertir el tiempo en eternidad.

Incluso diremos: no es porque ciertos bienes, los de la tierra, estén en el tiempo que no son nada. Pues en todo bien, es conveniente distinguir, por un lado, su carácter específico

interno, su riqueza intrínseca y, por otro, su carácter temporal, ese hecho de estar en el tiempo. Ahora bien, el segundo es un carácter exterior al bien, está ligado a él mediante una relación extrínseca y no debe en ningún caso llevarnos a prejuzgar sobre su valor real. Los bienes de la tierra son algo. Si no estuviesen en el tiempo, constituirían sin duda para cada uno de nosotros el bien supremo. Si lamentamos que estén en el tiempo, ¿no es precisamente porque les atribuimos un valor y porque le reprochamos al tiempo de arrebatárnoslos? Si no fuesen nada, ¿qué nos importaría que estén en el tiempo?

Así pues, ¿la idea de un bien intemporal no es acaso algo puramente negativo? En los bienes temporales, lo que rechazamos, no es el bien sino el tiempo. De este rechazo del tiempo nacería entonces en la conciencia la idea de un bien al cual le atribuiríamos un carácter de intemporalidad pero que, en tanto bien, no sería diferente de los bienes rechazados en tanto pertenecientes al tiempo. Lo que sería buscado no sería otro bien, sino simplemente un bien que dure.

Sin embargo, la lectura del Libro V de la *Ética*, ¿no nos da acaso la idea de otro bien, de un Bien superior? Por el momento, preguntemos solamente si los bienes a los cuales los hombres generalmente les piden su felicidad no tienen con el tiempo más que una relación de exterioridad. Hemos visto, al contrario, que el tiempo entra como factor constituyente y positivo en toda felicidad que busca su materia en el instante, es decir en el mundo, puesto que el mundo está contenido en el tiempo. ¿No es cierto, además, que algunas cosas toman su valor únicamente del hecho de que el tiempo nos separa de ellas, ya sea porque las plantea como pasadas, ya sea porque las plantea como futuras? ¿El pasado no es tan bello precisamente porque es pasado, y todos los prestigios con los que se colorea no surgen, a nuestro juicio, del hecho de que ya nada podría dárnoslo de nuevo? Inversamente, ¿la

espera de un placer no es acaso un placer más grande que el placer mismo? Leopardi sintió y desarrolló esta verdad en un poema muy bello; *Il Sabato di Villaggio*, en donde nos muestra que el día más lindo de la semana no es el domingo, sino el sábado, ese día en donde todo nos es prometido, en donde nada nos es dado.

Ahora bien, no dejemos de observarlo, a esta idea de que la felicidad reside en la espera y no en la posesión de un bien, corresponde una apreciación notablemente pesimista del universo. ¿No consiste esto, en efecto, en constatar la incapacidad de cada cosa para poder contentarnos verdaderamente, y la necesidad que sentimos de alejar esta cosa de nosotros por miedo a conocer su vanidad, es decir, su deficiencia interna, al verla de demasiado cerca? En otras palabras, hace falta que vivamos en la ilusión. Es ésta una verdad cruel. Platón ya la había visto cuando esclareció, en el *Filebo*, la contradicción interna que encierra todo placer, que no puede satisfacerse sino destruyéndose. El que satisface su hambre destruye así el placer que le daba comer. El que tiene sed y bebe se equivoca. El placer se suprime realizándose.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* empieza con una confesión conmovedora y evidentemente sincera en la que Spinoza nos dice su miedo, al renunciar a las cosas a las cuales los hombres les piden generalmente su felicidad, de abandonar, por un Bien superior pero incierto, un bien cierto. Pero, prosigue Spinoza, "con mi asidua meditación llegué a comprender luego que, si pudiese entregarme plenamente a la reflexión, abandonaría un mal cierto"[3]. Y, en efecto, ya sea que los bienes de la tierra estén sólo en el tiempo, ya sea que éste constituya un elemento integrante de ellos, está claro que para nosotros el resultado es el mismo. El tiempo termi-

3. *Reforma del entendimiento*, Edición Appuhn I, p. 226.

na siempre por envolverlos y por quitárnoslos. ¿Qué queda entonces? La última palabra de estos bienes es entonces ineludiblemente la absoluta vanidad. Spinoza, que busca la felicidad, pero una felicidad auténtica, debía necesariamente rechazarlos.

¿Cuál es entonces este bien verdadero al que Spinoza aspira? Si todavía no podemos decir lo que es, estamos ahora en condiciones de definirlo al menos negativamente. Hay una felicidad que nos viene con el acontecimiento. Es la que nos es dada cuando la serie indefinida de causas, que se desarrollan en el universo y que parecen acudir a nosotros, pone delante nuestro, como a nuestra disposición, objetos que satisfacen nuestros deseos. Pero lo que el mundo nos presta, puede sacárnoslo a cada instante, y, a cada instante, quitarnos su presencia. Spinoza busca una felicidad que no lo quiera simplemente como un abrigo, y que el menor viento alcanzaría a arrancar. Spinoza busca una felicidad que el acontecimiento no podría arrebatarle.

Hay una felicidad que nos viene de las cosas finitas. Hay objetos en el mundo que parecen satisfacer, al menos, algunos de nuestros deseos: el agua, al que tiene sed; la comida, al que tiene hambre. Pero hay en nosotros otros deseos o, para expresarse mejor, otro deseo que, a través de todas sus determinaciones particulares y a través de todas las cosas singulares a las que pide una respuesta, hace reconocer que ninguna puede con él porque las supera a todas. Por más que se apegase a esas cosas no podría encontrar sino decepción, desaliento, desesperación.

Lo que le hacía falta a nuestra felicidad era, por oposición a esas cosas finitas y perecederas, un objeto eterno e infinito. "Todas las pasiones, dice Spinoza, –tristeza, envidia, miedo, odio– son lo que nos toca cuando amamos cosas perecederas... Pero el amor que se dirige a una cosa eterna e infinita

alimenta al alma con una alegría pura, con una alegría exenta de toda tristeza"[4]. En estas líneas tan importantes, que nos revelan el fondo del pensamiento de Spinoza, encontramos al mismo tiempo un parentesco manifiesto con todas las doctrinas del amor de Dios. Así se nos presenta, de manera explícita, el carácter propio de la felicidad que busca Spinoza y cómo hace entrar, en la manera como entiende la felicidad o el bien que debe ser obtenido, la idea de que la conciencia religiosa solicita la salvación, idea que presenta el destino del hombre como una alternativa entre la Vida eterna y la Muerte eterna, y que implica la convicción de que, para esta obra de salvación y para obtener la felicidad perfecta, el hombre debe superar un esfuerzo individual y aislado y no orientarse a cosas parciales y a los objetos fragmentarios del mundo, sino cooperar con la realidad infinita con la que estamos inmediatamente unidos y de la cual participamos. La beatitud suprema está en el amor de Dios, en la unión inmediata e indisoluble del alma con Dios, de tal manera que no ame más que en él y por él.

Para una tal obra de salvación, que requiere un objeto eterno e infinito, las cosas singulares del mundo debían necesariamente ser rechazadas. Ahora bien, el carácter por el cual eran finitas y aquel por el cual eran perecederas, lejos de ser diferentes, eran al contrario estrechamente solidarios y dependían ambos de un tercer carácter, a saber, que esas cosas finitas no se bastaban a sí mismas, que no encontraban en ellas su razón de ser, que no eran causa de sí. En efecto, si no encerraban en ellas la razón y la causa de su existencia, esta razón debía necesariamente buscarse por fuera de ellas, es decir, que necesariamente existían cosas que les eran exteriores, que las rodeaban y que las limitaban, es decir, en

4. *Reforma del entendimiento*, Edición Appuhn I, p. 227.

fin, que necesariamente eran finitas. Pero de esta incapacidad para explicarse por sí mismas que les correspondía, resultaba igualmente que estaban en el tiempo, puesto que la causalidad externa que les confería el ser podía quitárselo en cualquier momento, y puesto que, por consiguiente, no se podía considerar su existencia bajo el aspecto de la eternidad, sino que al contrario había que distinguir en relación a esta existencia un antes y un después, una duración que la precedía y donde no estaba todavía, y una que la proseguía y en donde ya no estaba más. En una palabra, pensar la existencia de estas cosas que estaban separadas de su causa, era pensar así mismo el tiempo, un tiempo que las envolvía, que les asignaba un comienzo y un final, que las rebasaba tanto del lado del porvenir como del pasado. La condición primera de la felicidad era entonces la existencia de un Ser infinito, eterno, y que fuese causa de sí. He aquí por qué el Libro I de la *Ética* está dedicado a la demostración o, para ser más exacto, a la afirmación de la existencia de un tal Ser, infinito, eterno, causa de sí, y que Spinoza llama Dios.

Pero entonces, si la afirmación de la existencia de Dios está dirigida por la necesidad de salvaguardar la felicidad dándole al amor del hombre un objeto capaz de satisfacerlo, una crítica de las pruebas de la existencia de Dios en Spinoza debe ser posible; crítica que pondrá de manifiesto que esta existencia no se deduce por razones puramente especulativas y propiamente racionales, que en realidad no es de ninguna manera una deducción, sino que se afirma y que, planteando lo infinito, la sustancia de Spinoza no hizo más que realizar ese gran deseo de absoluto que había en él.

# Capítulo II

## La significación existencial de la sustancia

Existen tres pruebas de la existencia de Dios en Spinoza. La primera prueba muestra que si Dios no existe, entonces, en virtud del axioma VII –"Si una cosa puede concebirse como no existente, es que su esencia no implica la existencia"–, su esencia no implica la existencia, lo que es absurdo, porque Dios es una sustancia y a la naturaleza de la sustancia le corresponde el existir[1].

La segunda prueba muestra que Dios existe necesariamente si no hay ninguna causa que le impida existir. Cuando una cosa existe o no existe hace falta que haya una causa, o razón, que la haga existir o que se lo impida. Esta causa puede estar en ella, o fuera de ella. En ella, la causa que le impide existir es la contradicción, por ejemplo, un círculo cuadrado. Fuera de ella, es el orden de la naturaleza. En el caso de Dios, ¿hay una causa exterior o interior que le impida existir? No puede haber una causa exterior, pues debería ser de la misma naturaleza que Dios para poder actuar sobre él, y entonces Dios existiría. No hay causa interior tampoco, pues el Ser absolutamente infinito y soberanamente perfecto no puede evidentemente implicar una contradicción[2].

1. *Ética* I, proposición 7.
2. *Ética* I, proposición 2, otra demostración.

La tercera prueba parte de la observación de que existen cosas finitas, por ejemplo, los hombres. Ahora bien, estas cosas o bien son sustancias, o bien están en una sustancia, es decir que existen ya sea por sí mismas necesariamente, ya sea por otra que existe por sí misma necesariamente. De todas maneras, hay una necesidad que será lo finito o lo infinito. Si es lo finito, tendría más potencia, es decir, en la terminología spinozista, más realidad que el Ser absolutamente infinito del cual tenemos la idea clara y distinta, lo que es absurdo.

Es fácil ver que estas tres pruebas no son, en el fondo, ni diferentes ni deductivas. Son expresiones variadas de una sola y misma intuición, a saber, la intuición de la sustancia. Spinoza cree demostrar los teoremas sucesivos del Libro I, cuando simplemente los resuelve con su intuición fundamental, que comentan, que explicitan, pero a la cual, intrínsecamente, no agregan nada. En las proposiciones que parece deducir, Spinoza no hace más que mostrar formas sinónimas de las proposiciones fundamentales y hacerlas entrar en la intuición primera que abarcaba todo y que analiza; pues no había dado de ella en seguida una expresión adecuada, sino que la había definido solamente por uno de sus elementos, una de sus formas; conduce luego al espíritu a representarse las otras como simples equivalentes. Es así como la idea de infinito y la idea de potencia no son en el fondo más que simples equivalentes de la idea de sustancia, aun si parece que Spinoza los toma en sentido ordinario, que admite lo infinito como cuantitativo, como una simple extensión de lo finito y la potencia como un posible que sostendría al Ser desde afuera, y al Ser finito tanto como lo infinito (lo que de hecho rechaza de manera absoluta). De este modo, en las pruebas spinozistas de la existencia de Dios, la deducción no es de hecho sino el desarrollo de una intuición cuyo principio es la idea misma del ser en sí y concebido por sí, es decir, la idea de la sustancia.

Esto es evidente en el caso de la primera prueba en donde la afirmación de la existencia de Dios reposa sobre la existencia de la sustancia.

La segunda prueba parece fundada en la idea de lo infinito o de lo soberanamente perfecto a lo que nada puede impedirle existir. Pero en el fondo de esta idea de infinito está siempre la intuición de la sustancia. En efecto, Spinoza parte del hecho de que debe haber para toda cosa una causa dada, ya sea de su existencia, ya sea de su no existencia, lo que supone dos principios igualmente falsos: por un lado, toda cosa existe, en una existencia a la que no le conocemos impedimentos; por otro lado, existe toda cosa a la que nada impide existir. Estos dos principios son verdaderos para lo infinito, no para lo finito. En efecto, de que no conozcamos una causa que impida a una cosa finita existir, no se sigue que exista. Al contrario, esto es verdadero de lo infinito, y sólo de lo infinito; pues cuando sabemos que ninguna cosa le impide existir, sabemos que no puede haber nada que le impida existir. Ahora bien, no hay más que un solo Ser al que se le puede aplicar este principio, es el Ser infinito. Pero cuando planteamos un principio que no tiene ni puede tener más que una aplicación, está claro que no puede haber sido extraído sino de esa aplicación misma, que no es más que el equivalente estricto de la intuición que ella contiene. Dicho de otro modo, en la segunda prueba, Spinoza no hace más que expresar el vínculo que percibe entre la idea de infinito y la de la imposibilidad de ser excluido de la existencia. Y la cuestión está en saber si esta imposibilidad es una causa o un efecto de la existencia, si lo infinito existe porque nada le impide ni puede impedirle existir, es decir, si posee esta propiedad anteriormente a la existencia, o si al contrario nada puede impedirle existir, porque existe necesariamente y es la existencia misma; dicho de otro modo, si es su existencia lo que hace que todo obstáculo para ella

misma sea imposible. Es el segundo término de la alternativa lo que representa la verdad. Lo infinito a los ojos de Spinoza no es otra cosa que la existencia por sí considerada al mismo tiempo como indeterminada en sí misma (infinito negativo) y como principio inmediato de toda determinación (infinito positivo). Si existe porque nada puede impedirle existir, es porque lo que no es él viene de él, no es sino por él, es todavía él y no podría ser un obstáculo para él; es porque excluye de sí toda imperfección, es decir, toda determinación, aun si es el principio de toda determinación, es que es el Ser en sí y por sí, la sustancia. La verdadera intuición que está en el fondo de esta segunda prueba es entonces siempre la de la sustancia. Lo absolutamente infinito o perfecto para Spinoza, es lo absolutamente existente, es decir, lo que existe sin condición, en sí, por sí. Cuando piensa lo infinito, Spinoza no lo piensa menos existente y por sí, que cuando piensa la sustancia. A decir verdad, es a ella a quien piensa bajo otro nombre.

La misma observación vale para lo que concierne a la tercera prueba. La idea nueva que introduce es la de la potencia de existir. Pareciera ante todo que Spinoza admite grados en ella. Cuanta más realidad tiene una cosa, más fuerza tiene de sí y, por consiguiente, más potencia de existir; entonces el Ser absolutamente infinito existe absolutamente. Pero, más adelante, declara que sólo la sustancia posee la potencia de existir; las otras cosas, las que dependen de las causas exteriores, no tienen ninguna. Por consiguiente, la idea de potencia de existir no toma su valor demostrativo y su eficacia más que en la medida que se refiere a la sustancia. Y así la sustancia es la única aplicación de esta noción de potencia de existir. Ésta no es entonces en realidad más que un aspecto de la sustancia. La potencia de existir es la infinitud sustancial o la sustancia considerada en sí misma, en su independencia respecto de sus determinaciones y al mismo tiempo en el hecho de

que las produce necesariamente, dos rasgos esenciales de la sustancia, es decir, de Dios para Spinoza[3]. –Esta potencia de existir no se encuentra sino en un solo Ser, el Ser perfecto y absolutamente infinito, es decir, la sustancia, cuya perfección e infinitud se expresan en esta potencia misma. Dicho de otro modo, el principio de la prueba, es que el Ser cuya esencia es infinita, perfecta, la sustancia, tiene una potencia infinita, absoluta de existir, potencia que no es entonces más que una consecuencia, un aspecto del Ser.

De la misma manera, en efecto, que, en la segunda prueba, se planteaba la cuestión, respecto del vínculo entre la idea de lo absolutamente infinito y la de la imposibilidad de ser excluido de la existencia, de saber si esta imposibilidad era una causa de la existencia o un efecto de la existencia, de la misma manera debemos aquí preguntarnos si la idea de potencia infinita de existir está inmediatamente vinculada a la de lo absolutamente infinito y surge de ella; o si más bien que esta idea de potencia infinita de existir no es, bajo el mismo título que la de lo absolutamente infinito, más que una consecuencia o, mejor dicho, una traducción de la idea de existencia necesaria. Es la última hipótesis la que es verdadera. La infinitud, la perfección de la potencia de existir, es la existencia misma, la existencia en sí y necesaria, y la potencia infinita de existir no es más que la traducción en lenguaje metafísico común, el equivalente escolástico.

No se pueden comprender las diferentes pruebas spinozistas de las existencias de Dios más que si se piensa siempre como su principio a la sustancia entendida como la realidad en sí, de una infinita riqueza intrínseca respecto de la cual las nociones de infinito, de potencia, etc., no son sino sin expresiones, comentarios. Si acercamos la definición III ("por

3. *Ética* I, proposiciones 1 y 16.

sustancia, entiendo lo que existe* en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el que deba ser formado"[4]), a los axiomas I y II ("Todo lo que existe [*sunt*], existe en sí o en otra cosa"[5]; y "Lo que no puede ser conocido** por otra cosa debe ser concebido por sí"[6]), es evidente que la intuición primitiva de Spinoza consiste en esta idea percibida como subsistente en sí y constituyente del fondo de todo lo que es. Un detalle significativo confirmará esta tesis: en su *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (*Compendium grammaticae linguae hebraïae*), Spinoza había declarado que no es el verbo, sino el nombre el elemento primitivo y esencial del lenguaje y que, por consiguiente, la significación original de las palabras es la que designa no un estado o una acción, sino una cosa o una sustancia. No hay tesis más discutible desde el punto de vista filológico, pero mejor aun para resaltar lo que es anterior al juicio y lo *a priori* en la afirmación spinozista de la sustancia. Así pues, resulta claramente que las demostraciones de Spinoza ya no son demostraciones propiamente dichas. Mairan había pedido a Malebranche que le muestre el paralogismo del spinozismo. Conocemos la incomodidad de Malebranche para contestarle. Es que este paralogismo, si lo hay, no debe buscarse en la serie de proposiciones y en un defecto de su encadenamiento. Spinoza demuestra su doctrina, pero la demuestra bajo la condición de ciertos datos que en el fondo la suponen y la contienen. La existencia de Dios no se deduce, sino que Spi-

* *Per substantiam intelligo id, qudo in se est...* En el texto latino original, la definición III como el axioma I que viene a continuación, utilizan el verbo "ser", y no "existir". Nos atenemos a la traducción de Henry. [*N. del T.*]
4. *Ética* I.
5. *Ética* I.
** *Id, quod per aliud non potest concipi...* Aquí, el verbo utilizado por Spinoza es "concebir" y no "conocer". Nos atenemos a la traducción de Henry. [*N. del T.*]
6. *Ética* I.

noza se la da sin cesar a sí mismo como espectáculo. Todas las pruebas de la existencia de Dios, es decir, de la sustancia, suponen como su condición, como el principio que no hacen más que desarrollar y sobre el cual se apoyan, la existencia misma de la sustancia. En el fondo, Spinoza no deduce a Dios sino porque previamente lo afirmó.

¿Y por qué lo afirmó? Ya respondimos cuando observamos que sólo un objeto eterno e infinito, y al que nada puede impedirle existir porque se afirma él mismo en el Ser absolutamente y sin condición, podía darnos la felicidad. La sustancia es en suma el complemento, lo correlativo a esta exigencia fundamental que está en el principio de la filosofía de Spinoza y de la que ya hablamos. Esta exigencia absoluta que es la de la felicidad no podía encontrar su respuesta sino en un Ser que fuese él mismo absoluto y cuya posesión, en virtud de su infinitud, estuviese en condiciones de colmar y de satisfacer el deseo que estaba orientado hacia ella y que la solicitaba imperiosamente. Que tal sea la significación existencial de la sustancia spinozista, es algo de lo que no podemos dudar cuando vemos qué sentido intenso dio Spinoza al Ser, cuya presencia meditó sin cesar o, para decirlo mejor, experimentó en él como la plenitud misma, es decir, como lo que proporciona, de manera totalmente necesaria y eterna, la felicidad. Deberemos volver muchas veces sobre la garantía que representa, para toda conciencia tomada por la felicidad, el Ser absoluto y en sí. Por el momento sólo podemos indicar algunos de los múltiples sentidos de la sustancia, sentidos que ya no son solamente lógicos o metafísicos, sino que son ante todo existenciales y que no hacen más que buscar y encontrar, a través de todas esas determinaciones intelectuales, la riqueza misma de la intuición que manifiestan.

Es por eso que se dice de la sustancia que es infinita. Pero el término mismo de "infinito" tiene muchos sentidos, bajo los cuales Spinoza no hace más que repensar la plenitud del

Ser y, de esta manera, la autenticidad de su felicidad. La sustancia es infinita, esto significa primero que en sí misma escapa, como estando más allá, a toda determinación modal, es decir, a toda limitación. En este sentido la sustancia es absolutamente indeterminada y toda determinación es una negación. Es lo que expresa la proposición I de la *Ética*: *"Substantia prior est natura suis affectionibus"*. No son sus modificaciones lo que la hacen ser. Así pues, la sustancia se presenta como absolutamente independiente de todas sus modificaciones, es decir, de todas las causas que se desarrollan en el universo planteando y luego suprimiendo todas las cosas singulares. De este modo, mientras éstas son absolutamente contingentes y mientras el amor que las toma como objeto está así destinado a la ruina, la sustancia, ella, es absolutamente y está más allá de todas estas causas, sin que ninguna pueda jamás amenazar su existencia. Por consiguiente, el amor que la toma como objeto y la felicidad que constituye son ellos mismos totalmente independientes de las cosas singulares, es decir, de las modificaciones de la sustancia. La felicidad es entonces esa felicidad que nada amenaza y que está libre de toda preocupación en lo que concierne a su propia existencia, que ya no está manchada de ninguna tristeza.

Pero, diremos, el hecho de ser indeterminado e infinito, que caracteriza a la sustancia, ¿no acarrea como consecuencia una pérdida de realidad de la sustancia y no contribuye a mandarla más allá de lo que es, más allá de lo determinado, y a hacer tal vez, no un equivalente de la Nada, pero al menos un principio situado más acá del Ser, a la manera en la que, en el Platonismo, el Bien ilumina al ser y a toda determinación sin de todos modos confundirse con ellos? La felicidad sería entonces una suerte de privación de todo mal, de todo sufrimiento, porque estaría situada en un plano que las cosas exteriores, que no interesan más que a las determinaciones y

a las modificaciones de la sustancia, no pueden alcanzar. Pero no tendría en sí nada positivo. Se parecería *mutatis mutandis* a esa ataraxia que predica Epicuro en donde pone toda la felicidad que el hombre puede de hecho desear. Ninguna de las cosas del mundo podría tocarnos y hacernos sufrir porque, dedicando nuestro espíritu a la sustancia por amor, estaríamos más allá de toda determinación y ya no habría cosas para nosotros. El ser sería de alguna manera abolido. El espíritu se perdería en una suerte de disolución, de ausencia, sin golpes, pero también sin existencia.

Nada se opone más al pensamiento de Spinoza que una semejante concepción del surgimiento del ser a partir de un principio que le sería superior al mismo tiempo que exterior. Una de las afirmaciones fundamentales del spinozismo es al contrario la negación de toda exterioridad en relación al Ser, lo que no significa solamente que los efectos de la sustancia no se producen fuera de ella y que la natura naturada está completamente contenida en la natura naturante, que la Naturaleza no está separada de Dios (*Deus sive natura*), sino incluso que la causa de la sustancia tampoco puede buscarse fuera de ella misma en un principio que le sería trascendente. El fondo del ser es el ser, y no la nada o la liberad, como se ha creído desde Heidegger. Y esto porque, si la sustancia es indeterminada en el sentido de que excluye toda negación, es profundamente determinada en el sentido que es profundamente real. Dicho de otro modo, lo infinito tiene un segundo sentido y, luego de un sentido negativo, un sentido positivo. Significa que la sustancia tiene una potencia absoluta, es decir, no modal, de expresarse en atributos, es decir, que su indeterminación no es negativa, abstracta, sino positiva, que es una realidad absoluta, inagotable, que es la predicabilidad absoluta, es decir, que tiene la capacidad, o más bien la necesidad, dada su infinita riqueza interior y la profundidad de

su ser, de expresarse en una infinidad (no en sentido cuantitativo) de atributos ellos mismos infinitos. Lo que equivale a decir también que la felicidad que tiene como objeto una sustancia tal no es solamente una felicidad asegurada, que nada amenaza desde afuera, porque no hay nada exterior a ella, lo que quiere decir la infinidad negativa de la sustancia, sino que es auténticamente una felicidad, un gozo, una posesión del *ser* –subrayando el ser–, porque su objeto es siempre el ser, algo totalmente determinado en el sentido de totalmente real, y no indeterminado en el sentido de exterior al ser, de nada, de liberad, de gratuidad.

Sin insistir más sobre lo fuertemente humano y prometedor que hay en esta concepción spinozista de la sustancia respecto de nuestra felicidad, se puede comprender sin embargo por qué Spinoza no puso en cuestión la existencia de una tal sustancia, porque no podía hacerlo sino poniendo al mismo tiempo en cuestión su propia felicidad y volviéndola así hipotética en grado sumo. Pero si, en su concepción de la sustancia, Spinoza objetiva simplemente sus afirmaciones absolutas, si realiza al pie de la letra sus deseos tomando como su correlato al ser y a la verdad, en una palabra, si Spinoza no hace más que plantear la sustancia, no podemos tampoco dejar de interrogarnos sobre la legitimidad de un tal planteo ni de preguntarnos si un tal pasaje de la esencia concebida y deseada no participa en alguna medida de la evidencia racional.

Todo el problema está en esta frase del Escolio II de la proposición VIII[7]: "Pero la verdad de las sustancias por fuera del entendimiento no está más que en ellas mismas, porque se conciben por sí mismas". Si concebimos una sustancia, es decir algo que es en sí y se concibe por sí[8], está claro que fue-

7. *Ética* I.
8. *Ética* I, definición III.

ra del entendimiento existirá por sí misma. Ahora bien, esto no es cierto más que si hay una verdad de las sustancias por fuera del entendimiento. Pero si la sustancia, a la manera de los otros objetos, recibiese su verdad del entendimiento, si fuese un producto de éste, si fuese solamente planteada por la conciencia trascendental como la condición necesaria de todo pensamiento, de la misma manera que cada objeto particular es planteado a su vez como una aplicación del principio de sustancia con vistas a la explicación de la sensación que a él se refiere y que se concibe como su parte o efecto, ¿podría todavía la sustancia ser considerada como ese objeto absoluto del que nos habla el Libro I? La sustancia se concibe por sí, ¿pero esta verdad debe erigirse como un absoluto, o bien no es, como toda verdad, más que un producto de la actividad del espíritu y de la puesta en marcha de su poder constructor y de sus categorías? La sustancia se concibe por sí, y esto es lo que la caracteriza y la distingue de los otros objetos que están en relación con causas exteriores. Pero, en el seno de un sistema más vasto que desbordaría este plano de objetos y que lo comprendería, haciendo percibir ideas, ¿la sustancia no se presentaría, a su vez, y de la misma manera que los otros objetos, como necesariamente relacionada con un entendimiento respecto del cual ella ya no sería entonces más que una manera de ver, una determinación, una categoría, y respecto del cual ella recibiría su verdad, pero una verdad relativa, que la plantearía como un instrumento para la representación del mundo y la organización de la experiencia, y no una verdad absoluta, que ya no haría de ella solamente un en sí en relación al espíritu, un en sí relativo, sino un en sí auténtico, un en sí absoluto y en lo absoluto? Acostumbrados a la filosofía crítica, estamos naturalmente inclinados a desconfiar de todo sistema que pretenda encontrar lo absoluto del lado del ser entendido como un objeto. Pero el spinozismo no podría sino

rechazar lo que después de él otras filosofías se esforzarán por esclarecer y justificar, a saber, la idea según la cual el ser bien podría no ser una realidad en sí, sino un juicio del espíritu. Y no podemos decir que todo pensamiento que insista sobre el rol eminente, incluso preponderante del sujeto, haya sido desconocido para Spinoza. Descartes, precisamente, había roto con la tradición filosófica heredada de la Antigüedad y el *Cogito* abría a la reflexión una vía diametralmente opuesta al realismo del ser. Ahora bien, veremos que Spinoza interpretó la filosofía del autor de las *Meditaciones* en un sentido absolutamente realista. Rechazó voluntariamente, del cartesianismo, todo lo que, privilegiando demasiado la actividad espiritual de la conciencia, hubiese tendido a insistir, respecto del objeto, en la relación que sostiene con el espíritu, relación en la cual este objeto ya no sería determinante sino al contrario determinado, lo que, por consiguiente, tendría como efecto amenazar seriamente la realidad ontológica del ser, haciendo percibir ya no un absoluto y un naturante, sino un constituido y un producto.

La razón de esta actitud reside por completo en el hecho de que la subordinación del objeto al espíritu era en el fondo incompatible con las exigencias a las cuales nos pareció que el spinozismo respondía. Si la sustancia no tuviese existencia autónoma, en el absoluto, si no la pudiésemos plantear más que como un resultado en relación con la actividad constitutiva del espíritu, esto significaría para la conciencia la imposibilidad de encontrar fuera de ella un objeto al cual pueda abandonarse en el amor. No hay felicidad más que si el ser nos es dado y si podemos allí perdernos, como el niño en el seno de su madre. Ahora bien, toda filosofía en la que el Ser está subordinado al espíritu no puede sino volver imposible una tal felicidad. Pues no hay felicidad más que para una conciencia que se trasciende, se supera, y que va hacia el Ser para unirse con él en una

contemplación inmóvil y en un abandono alegre. Pero si la sustancia no es más que la obra de la conciencia constructiva, productora de verdad, si, como lo repite Kant, no hacemos más que encontrar en el objeto lo que ya introducimos en él, si el Ser no es más que *nuestra* representación, si no es más que nosotros mismos, ¿cómo adorarlo, cómo entregarnos a él? ¿Cómo admirar lo que no es más que nuestra obra? La felicidad absoluta, extática que soñó Spinoza supone la fusión con un Otro que nos arrebata. No podría existir en una concepción que, haciendo del objeto una simple producción de nuestra conciencia, del Otro un efecto y como un prolongamiento de nosotros mismos, suprime de hecho ese Otro.

Mostrándole su rol constructor, esclareciendo el poder de génesis y de determinación del *cogito*, el kantismo condujo al hombre, según la expresión de Lachièze-Rey, "a tomar conciencia de su indigencia en el seno mismo de su potencia". El espíritu siempre se ubica antes que el ser. No le es dado nada más que sí mismo, desplegando el tiempo y el espacio y constituyendo por medio de sus propios instrumentos una representación que no es así más que su reflejo. Como Narciso, no se inclina sino ante una imagen. Una filosofía tal no hace más que volver evidente la inadecuación definitiva entre la voluntad de aspiración y la voluntad de creación, entre la exigencia de felicidad y el deseo de hacer. Para el criticismo, el conocimiento perdió el interés religioso que había revestido anteriormente cuando se le había dado como objetivo alcanzar el Ser y conferir la salvación. El hombre ya no se encontrará más que a sí mismo, expresándose de maneras diferentes, y ya no aprenderá más que el grado de su habilidad.

Pero este ideal no es suficiente. Si sentimos que estamos hechos para conocer, para ir hacia un principio, una trascendencia, que primero parece no encerrar, pero del cual sospechamos solamente la presencia fuera de nosotros y la necesidad

para nosotros, por la conciencia de una ausencia en nosotros, de una insatisfacción fundamental, si queremos la felicidad y deseamos el Ser, entonces el spinozismo que se presentó primero y exteriormente como una doctrina de la necesidad y de la sumisión, será al contrario llamado y liberación. En él tomaremos conciencia de que podemos salir de nosotros mismos, es decir, que podemos amar. Las cosas dejarán de ser nuestra propia mirada. El objeto ya no será el reflejo irrisorio de una espontaneidad que se volverá el Ser que fascina y que drena toda exigencia hacia él para satisfacerla.

La sustancia es el seno materno, el Paraíso perdido, la Tierra prometida. Es necesario que este Paraíso pueda ser reencontrado, que esta Tierra no sea sólo una promesa, y para eso que la sustancia exista. Es por eso que toda filosofía de la felicidad es una filosofía del Ser; y el spinozismo, que rechaza por adelantado el orgullo, pero también la inquietud del espíritu y de la conciencia moderna, es una filosofía antigua.

# Capítulo III
## La unidad

La filosofía de las ideas claras había distinguido dos sustancias: la sustancia extensa y la sustancia pensante. Es cierto, Descartes había afirmado que estrictamente sólo Dios es sustancia: pero expresada esta reserva, resulta que, en el plano de las cosas creadas, las únicas que nosotros podemos conocer, el pensamiento y la extensión, constituyen dos realidades autónomas y distintas que, si aceptamos su relación de dependencia con Dios, se bastan a sí mismas. También es verdad, y siempre para Descartes, que la unión de las dos sustancias, del alma y del cuerpo, constituía un orden distinto, como una tercera realidad, no menos evidente que el pensamiento y la extensión, y que era, como ellas, objeto de una idea clara. Ahora bien, esta afirmación, a saber, la evidencia de la unión del alma y del cuerpo, se consideró con asombro, como el enunciado de un hecho que, lejos de ser evidente, constituía al contrario un problema: ¿cómo dos sustancias distintas pueden sin embargo unirse? Si es verdad que se unen, ¿el terreno de su unión no es acaso algo esencialmente confuso e incomprensible? En cuanto al primer punto, el hecho de considerar a estas sustancias como creadas tenía como efecto exteriorizarlas respecto de la sustancia auténtica de modo que el pensamiento que tomaba por objeto el pensa-

miento o la extensión no era necesariamente el pensamiento, la idea de Dios, es decir que el conocimiento ya no estaba ligado inmediatamente a la felicidad y ya no la confería con toda necesidad. Así, a partir de ahora estamos en condiciones de indicar cuál iba a ser la solución spinozista del problema dejado pendiente por la filosofía de Descartes: no hay unión del alma y del cuerpo, acción recíproca entre estas dos sustancias; pero hay unidad, o más bien éstas no son más que dos expresiones, dos atributos de un solo y mismo ser, que es el Ser absoluto, al mismo tiempo causa y objeto de la felicidad.

Podíamos, es cierto, preguntarnos si el dualismo instaurado por la filosofía de Descartes era radical. El momento en el que la intuición se recibe como ya creada, a título de objeto de reflexión, ¿es inseparable del momento propiamente creador en el que la intuición surge como una invención, o no es más que su prolongación? ¿No cabe distinguir un "cartesianismo de derecho", que se concentra en el movimiento espiritual de la intuición, y separarlo de un "cartesianismo de hecho" que, planteando la heterogeneidad y la autonomía de la extensión, se choca constantemente con el fracaso de su sueño, con la resistencia invencible que encuentra la unidad del universo, sino la de Dios? Se planteaba evidentemente la cuestión de saber si el dualismo era de alguna manera accidental, si se explicaba por un desarrollo todavía imperfecto del espiritualismo cartesiano, o si, al contrario, era esencial y si convenía entonces reconocerle un fundamento irreducible en la realidad de las cosas, que lo impondría irresistiblemente.

Ahora bien, Malebranche había insistido en el carácter positivo y transcendente de la intuición. La idea es para él algo que le es dado al alma atenta como el cumplimiento de su plegaria, no como el efecto de su operación. Reflexionando sobre sí en la conciencia del esfuerzo, el alma no puede percibir más que su impotencia para rellenar por sí misma el

intervalo que la separa de su Objeto. Cuanto más se aferra a la idea, más se aleja de sí, de tal manera que la intuición que le es otorgada del arquetipo extenso y por lo que es posible decir que el asiento de su visión está en Dios, esta intuición se le escapa en cuanto a lo que la concierne en sí misma. La extensión inteligible se revela así incapaz de agotar la totalidad de lo real: el alma con sus percepciones confusas, pero características, tanto como el mundo sensible son irreducibles a ella. Cabe distinguir, en el seno del *cogito*, por un lado, la idea, la naturaleza simple, de una infinita riqueza intrínseca, que tiene un valor objetivo y universal y que está en Dios y, por otro lado, la conciencia siempre singular y empírica que, lejos de poder ser una actividad productora de verdad, creadora de naturalezas simples y de los objetos del entendimiento, está al contrario privada de toda iniciativa intelectual eficaz y válida. El dualismo, he aquí la última palabra de toda filosofía que aísla la extensión y la separa de la actividad de la conciencia cuyo único efecto es entonces olvidarse de sí misma y abandonarse al objeto que la ilumina.

Que Spinoza haya tenido el deseo de superar el dualismo que había instituido la filosofía de Descartes y que la de Malebranche no había hecho otra cosa que volver más manifiesto, es algo que estamos bien obligados a admitir si recordamos que una de las afirmaciones de la *Ética* que se repite constantemente es que no hay más que una sustancia, porque es lo Absoluto, que no hay más que un absoluto sin lo que no sería absoluto, y que concebir una pluralidad de absolutos es una contradicción en los términos.

¿En qué dirección encontró ahora Spinoza esta unidad cuya necesidad es marcada con tanta fuerza? Brunschvicg parece decir que lo hizo al impedirle al contenido del pensamiento desbordar la conciencia en la que se produce, constituirse como cosa en sí o como naturaleza simple, objeto de

una intuición que se volvió estática o pasiva, en una palabra, al impedirle al cartesianismo caer del plano de la inmanencia espiritual al del realismo espacial. Observa[1] que, para Spinoza, la intuición, remitida al dominio de la inteligencia, no conserva rastros del sentido pasivo que podía tener en Descartes. Si la verdad se define por la adecuación, esta adecuación no debe concebirse como la conformidad, según una relación extrínseca, a los objetos anteriormente dados, ni siquiera a naturalezas simples que, todavía en Descartes, aparecen generalmente afectadas de un carácter realista y estático. Pasando de Malebranche a Spinoza, la conciencia del esfuerzo será marcada por un signo, ya no negativo, sino positivo, que revelará la actividad propiamente autónoma y dinámica de la conciencia considerada como creadora y no como receptiva de verdad. "El alma será acarreada completamente por la expansión ilimitada de la inteligencia hasta el gozo íntimo de la vida unitiva". Así pues, el error de Spinoza habría consistido en traducir esta intuición de la unidad íntima y total en el lenguaje que menos le conviene, transformando la causa de sí, que define a Dios y que significa sin duda, para Brunschvicg, el dinamismo espiritual interno característico de la conciencia constructiva y del Espíritu, en una sustancia que es casi sinónimo de Cosa. Dejando de lado este vicio del lenguaje, el spinozismo marcaría un progreso en la vía que, superando el dualismo, conduce a la filosofía del Espíritu.

Que una interpretación tal supone un contrasentido completo, tal vez deseado, respecto del pensamiento de Spinoza, es lo que ya mostramos cuando nos esforzamos por esclarecer la exigencia religiosa y humana a la cual responde la concepción de la sustancia, exigencia de donde resulta que, lejos de ser una filosofía del primado del espíritu, el spinozismo plantea

1. "La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1937, vol. 44, p. 14.

al contrario como absoluto, no la conciencia, sino el Ser, y el ser entendido como un objeto. Sólo bajo esta condición la felicidad era posible, porque supone que algo nos sea dado, que un objeto infinito se ofrezca a nuestro amor. "Cuando la reflexión crítica haya separado al spinozismo de su aspecto de ontología, aparecerá como una filosofía de la razón pura, que protege a la inmanencia de toda contaminación de espiritualidad", dice Brunschvicg, que cita incluso "la observación profunda" de Arthur Mannequin: "Es quizá el único ejemplo de una doctrina religiosa que no modifica en nada la ruina de toda la construcción metafísica que la recubre". Ciertamente, el spinozismo, en tanto sistema filosófico, no es, lo hemos visto, más que el aspecto inteligible y de alguna manera la presentación racional de una experiencia que desborda el plano de los conceptos por los que se expresa. Uno se apoya sobre esta verdad incontestable para hacer decir cualquier cosa a una filosofía, o más exactamente lo que uno quiere, con el pretexto de que su forma lógica y la terminología que usa no son más que un lenguaje, una traducción. ¿No hay que, al contrario, poner estos conceptos en relación con la experiencia de la que proceden y que intentan justificar, para tener una chance de comprender su significación verdadera en vez de dar de ellos una interpretación arbitraria? Si seguimos este último método, que es el único legítimo cuando se trata de una filosofía que el terreno puramente especulativo se revela incapaz de contener, bien debemos reconocer que la sustancia, lejos de deformar el pensamiento de Spinoza y de poder ser vista en su filosofía como un resto errático de la metafísica de los conceptos y de la ontología tradicional, traduce al contrario y excelentemente la determinación más profunda del pensamiento de Spinoza, a saber, que debe existir un Objeto absoluto al cual la conciencia pueda abandonarse, despojándose de su individualidad propia, de la virtud y de la eficacia que podía atribuirse ilusoriamente.

Lo que lo muestra claramente y lo que hace al mismo tiempo a la originalidad de la solución que Spinoza aporta al dualismo cartesiano, es que precisamente la unidad de ninguna manera resulta de una subordinación del objeto y de la extensión a la actividad de una conciencia que los dibujaría. Aun si previamente definió en el *Tratado breve* la verdad como una pasión, Spinoza sin duda se niega a ver en la verdad una relación de conveniencia con un objeto exterior. Pero sería un grave error concluir de esta autonomía de la verdad, tal como se la encuentra afirmada en la *Ética*, una creación por el espíritu de los objetos de los cuales afirma la verdad. El pensamiento es independiente de toda coacción exterior, pero no en menor grado el objeto que piensa existe en sí. En el interior del pensamiento, el contenido objetivamente representado al espíritu no preexiste el acto por el cual es afirmado, y no podemos separar la voluntad del entendimiento. Pero esto de ninguna manera significa que el objeto del pensamiento sea creado por el acto que lo afirma. La extensión no constituye un sistema menos real que el pensamiento, al cual al contrario, en una perspectiva idealista, estaría como suspendido. Todo lo que fue dicho respecto de la solidaridad de la apercepción y de la afirmación en el terreno del pensamiento, conviene repetirlo respecto de la extensión, de la cual no podríamos separar el movimiento más que por una abstracción arbitraria. ¿Dónde se ha visto, pues, que haya una subordinación del "realismo espacial" en beneficio de la "actividad espiritual"? El pensamiento es un atributo de la sustancia, pero la extensión es otro y no hay, en Spinoza, ningún primado del primero sobre el segundo. Es más, resultará claro que lo verdadero es lo contrario, cuando insistamos en el hecho de que el pensamiento y la extensión no son ambos más que segundos respecto *de* la sustancia y que ésta se concibe como una Cosa, un Objeto. Entonces el pensamiento, simple atri-

buto, bien deberá ser considerado ya no como un absoluto y como un naturante, sino al contrario como lo que debe ser integrado en un sistema más vasto, que es el del Ser, en el que no hace más que participar. Sin embargo, la cuestión tan importante, a decir verdad singular, del rol del pensamiento en el spinozismo y de su relación con la sustancia va a llamar de nuevo nuestra atención, porque se trata, en el fondo, de las relaciones mismas entre el pensamiento y la felicidad.

Está claro en todo caso que la unidad no se restaura en el sentido de una subordinación del objeto a la actividad de la conciencia que lo sustenta. No hay ningún primado del dinamismo espiritual sobre la extensión. El spinozismo no es un idealismo subjetivista que haría concebir las esencias inteligibles como simples proyecciones de la conciencia puestas por ella ante su mirada. ¿Cómo se explica entonces la correspondencia que podemos observar entre los cuerpos y las ideas, entre los modos de la extensión y los del pensamiento? El idealismo que hace depender a los primeros de los segundos y que ve en los objetos producciones y efectos de la conciencia explica, por esta subordinación misma, y por la reducción de un orden al otro, el paralelismo. Spinoza debe dar cuenta de él de otra manera: es que, para él, pensamiento y extensión no son más que dos atributos de una sola y misma sustancia. Lo que se desarrolla a través de los diferentes atributos y que cada uno expresa a su manera es el orden fundamental y único de la sustancia. Pensamiento y extensión no son sino dos lenguajes diferentes para traducir una sola y misma realidad. Así se explica que el orden y encadenamiento de las ideas sea el mismo que el orden y el encadenamiento de las cosas[2]. Pero es innegable que en esta concepción de la unidad no se le acuerda ningún privilegio al orden del pensamiento. La ne-

2. *Ética* II, proposición 7.

cesidad de salvaguardar el carácter absoluto de un objeto que se le propone al amor del hombre prohibía quitarle realidad a la extensión haciéndola depender sólo de la espontaneidad creadora del espíritu. Así, la unidad de la sustancia se concibe en el sentido que trazaba y exigía la solución previamente admitida del problema de la felicidad. Ahora bien, si la unidad de la sustancia así considerada por Spinoza está, de la misma manera que la afirmación de esta sustancia, completamente dirigida por preferencias subjetivas sometidas a la preocupación por la felicidad, debe ser posible mostrar que esta unidad no se concluye por razones puramente lógicas, por razones propiamente dichas, y que no deja de ofrecerle al punto de vista especulativo dificultades considerables, de suerte que el examen teórico de esta tesis nos conducirá a las mismas conclusiones que una crítica histórica que mostrará también que esta unidad fue afirmada *a priori* y que resulta de una determinación primera del pensamiento de Spinoza, en relación a la cual la demostración, luego, no buscó sino justificar recurriendo a la mediación de la inteligencia.

La afirmación de la unidad de la sustancia se topa con dificultades inevitables desde el momento en que los atributos que la componen (*Deus sive omnia Dei attributa*) dejan de ser vistos como simples apariencias deudoras de una debilidad de la conciencia individual cuya mirada se revelaría incapaz de abarcar la totalidad de lo real y de captarlo en su unidad. Es cierto, Leibniz, Schleiermacher, Hegel, y muchos otros, habían considerado los atributos no como esencias que constituían la sustancia en sí misma, sino como atribuciones operadas por el entendimiento en relación a sus maneras de percibir. Que el atributo sea sólo una manera en la que nuestra inteligencia concibe el Ser infinito, alguna cosa que nosotros atribuimos o agregamos desde afuera a la Sustancia, era también la opinión de Erdmann, que se apoyaba en la carta

a Simon de Vries en donde Spinoza declara que "el atributo se llama así respecto del entendimiento que atribuye a la sustancia tal naturaleza definida". Comprendemos cómo, desde esta perspectiva, sería salvaguardada la unidad de la sustancia, puesto que los atributos y su multiplicidad siguen siendo exteriores a ella, sin poder poner en cuestión la intimidad de su esencia, ni su unidad. Pero la interpretación subjetivista que hace de los atributos simples maneras en las que el entendimiento se representa la sustancia divina también es falsa, e incluso más que la que ve en los modos simples fantasmas proyectados ilusoriamente por la imaginación sobre el fondo inmutable de la sustancia. Se contradice expresamente con la proposición del Libro I de la *Ética*: "Por fuera del entendimiento no existen nada más que las sustancias, o, lo que es lo mismo, sus atributos y sus afecciones"[3]; la desmiente también el sentido primitivo que el *Tratado breve* había dado al atributo, identificado con la sustancia. Subordina erróneamente en el entendimiento, a la manera de Kant, el objeto percibido al acto de percibir, mientras que, para Spinoza, el intelecto, modo de Dios, si es capaz de percibir la verdad de las esencias, es incapaz de producirla y sacarla de sí mismo, por consiguiente no la conoce y no puede conocerla más que como es en sí. Pero entonces si, como lo admiten en general los historiadores de la filosofía, por ejemplo: Kuno Fischer, Victor Delbos, etc., y como lo piensa en el fondo Spinoza, los atributos, lejos de ser maneras de percibir subjetivas, indican al contrario lo más profundo que hay en la realidad, ¿cómo conciliar la multiplicidad de estos atributos heterogéneos y reales con la unidad de la sustancia que constituyen? Las doctrinas teológicas tradicionales y la filosofía escolástica, que concebían sobre todo a los atributos como cualidades o

3. Proposición IV, Demostración.

maneras de actuar, podían en última instancia superar esta dificultad y admitir la identidad indivisible de todos los atributos. Pero, ¿cómo puede establecerse, en el spinozismo, la unidad de atributos esencialmente distintos, si cada atributo es al mismo tiempo lo más real y lo más inteligible que hay? Cada atributo, de manera aislada, es el objeto de una idea clara y distinta. ¿Por qué idea clara y distinta puede representarse el vínculo de identidad de los atributos –sustancias que difieren en su esencia? Sin duda la identidad supone siempre una cierta relación que no es concebible sin alguna pluralidad. Sólo que esta pluralidad no se sitúa en el mismo plano, en el mismo orden que la unidad. Cuando, por ejemplo, formulo una relación de identidad como 5 + 7 = 12, quiero decir que lo que se me presenta como la suma de 7 y de 5 es en la realidad una sola y misma cosa que 12. La pluralidad concierne entonces al modo por el cual una cosa se nos presenta o es conocida por nosotros, la unidad, al contrario, concierne a la cosa tal como es en sí. Así, cuando afirmo que la Extensión y el Pensamiento son idénticos, quiero decir que lo que se me presenta como extensión y pensamiento no es en realidad sino una sola y misma cosa. Ahora bien, precisamente esto no sería posible más que si los atributos fuesen sólo maneras en las que nuestra inteligencia concibe la sustancia, si perteneciesen enteros al terreno de la apariencia, sin penetrar ni comprometer la profundidad esencial del ser. Si, como hemos visto, una hipótesis tal debe necesariamente ser rechazada, la dificultad es, así pues, manifiesta. La multiplicidad de los atributos será inherente a la sustancia, y la sustancia misma en su realidad profunda y en su esencia íntima deberá ser considerada como múltiple.

Si el juego de conceptos que Spinoza había puesto en marcha para expresar en una forma racional la intuición fundamental y primera que había tenido y en la cual había percibi-

do la felicidad, si esta organización intelectual se le volvió en contra haciendo surgir dificultades teóricas para la admisión de la unidad de la sustancia, el autor de la *Ética* no podía sin embargo reconsiderar esta afirmación porque habría al mismo tiempo puesto en cuestión la intuición misma que quería esclarecer y la felicidad que pretendía ante todo hacer posible y salvaguardar. Que la unidad de la sustancia esté ligada a la solución buscada para el problema único de la felicidad, es lo que el primer Diálogo, insertado en el *Tratado breve*, permite percibir a viva luz y de manera más instructiva todavía visto que muy probablemente sea el más antiguo escrito que haya dejado el filósofo de Ámsterdam, de manera que es apto para revelarnos esta intuición primera y esta determinación original del pensamiento de Spinoza, de la cual hasta aquí hemos afirmado el rol determinante en la constitución ulterior del sistema. Este diálogo pone en escena el Amor, el Entendimiento, la Razón y la Concupiscencia. Hecho significativo, es el Amor quien habla primero y pregunta si existe un Ser soberanamente perfecto, que no esté limitado por ningún otro. Con esta pregunta comienza la filosofía de Spinoza, que está por completo contendida en ella, pues esta pregunta es una respuesta: es un sí que hace eco a la pregunta –¿Hay acaso una felicidad para el hombre?–, un sí que está implicado por ella, pues, ¿cómo el hombre buscaría la felicidad si ya no la hubiese encontrado, cómo los bienes y los honores, las riquezas, los placeres podrían parecer insuficientes, sino ante los ojos de un principio que no los juzga tales más que porque los supera, o ante los ojos de una felicidad absoluta frente a los cuales no podían aparecer más que como sombras desdichadas? Hecho significativo otra vez, el Entendimiento y la Razón responden que existe un tal Ser, que es la Naturaleza concebida como una, eterna, infinita. Esta intervención, manifiestamente subordinada a la exigencia implícitamente

encerrada en la pregunta formulada por el amor, nos muestra claramente el rol de la razón, que evidentemente no es más que un medio al que le corresponde no decidir, sino sólo valorar una respuesta que la preexiste y que se le impone. La respuesta, por consiguiente subjetiva de la Razón, encuentra, delante de ella, la concupiscencia que hace valer la diversidad de las cosas y de los seres, la heterogeneidad de la sustancia extensa y de la sustancia pensante, la dificultad para reducirlas a una sustancia única y perfecta: el Amor debe limitarse a lo que la concupiscencia le muestra. El Amor ve su pérdida en los objetos múltiples que la concupiscencia le propone; también la razón niega que haya diversas sustancias distintas y proclama la unidad de la sustancia, que subsiste por sí misma y que es el sostén de todos los atributos reales. De la misma manera que consideramos la extensión y el pensamiento como dos sustancias en relación a los modos que de ellos dependen, de la misma manera debemos considerarlos como modos en relación a la sustancia de la cual dependen. La Concupiscencia responde que convertir lo que llamábamos hasta entonces sustancias en simples modos de un ser único, es considerar la realidad como algo que forma un solo todo; pero por fuera de sus partes el todo no tiene existencia y no es más que un ser de razón. El Ser único, eterno e infinito, no es más que una abstracción. De hecho, la Razón confunde el todo con la causa; la extensión y el pensamiento tal como ella los comprende, deben ser, respecto del Ser infinito, no como partes en relación al todo, sino como efectos en relación a la causa que, en tanto produce sus efectos, está por fuera de ellos. Como todo diferente de sus partes, el Ser infinito no es nada; como causa de ciertos modos, es bien real, pero, en este sentido, distinto de sus efectos. Si la Concupiscencia puede hablar así, observa entonces la Razón, es porque no conoce más que la causa transitiva, en donde los efectos se producen

fuera de ella; pero hay otro tipo de causa, la causa inmanente, que sus efectos no desbordan de ninguna manera. Una causa inmanente puede ser llamada entonces un todo, en el sentido que sus efectos, que permanecen en ella, tienen en ella su unidad. Así Dios es la causa inmanente de los seres y de las cosas que hace ser, y forma con ellos un todo, una sustancia única.

El vínculo que une el problema ético y existencial planteado por Spinoza y la concepción de la unidad de la sustancia es así manifiesto. Es el Amor quien, deseando el objeto capaz de contentarlo plenamente y de darle la felicidad, pide a la Razón que le haga conocer este objeto; es la concupiscencia quien intenta rebajar y dispersar el Amor representándole a través de una imagen falsa la distinción y la fragmentación de los seres. Así pues, la afirmación de la unidad del Ser se presenta a Spinoza como la única garantía de certidumbre para el Amor, así como son las aspiraciones profundas del Amor las que suscitan esta afirmación por parte de la Razón. La metafísica panteísta y las condiciones de la beatitud están íntimamente relacionadas.

Una última observación va a confirmar esta tesis, y nos es sugerida una vez más por este Diálogo tan importante: se presenta con frecuencia la afirmación de la unidad de la sustancia como una solución aportada por Spinoza al problema planteado por el dualismo cartesiano. Al contrario, es fácil ver que esta concepción de la unidad preexistió en el pensamiento spinozista a la inspiración cartesiana. Es cierto, no se trata de decir, como se hizo erróneamente, que el *Tratado breve*, o al menos el primer Diálogo incluido en él son anteriores al conocimiento del cartesianismo, pues éste aparece por todos lados. Pero Spinoza concibió la unidad primitivamente y contra Descartes. Es una doctrina cartesiana, la de la heterogeneidad y de la distinción de las sustancias, la que pone en boca de la Concupiscencia. Lo que le opone de entrada, con

altura, es la idea de la unidad del Ser. Esta idea de la unidad de la sustancia no fue entonces ni formada ni mantenida por razones especulativas y teóricas. Fue primero afirmada, porque estaba en estrecha solidaridad con la exigencia primera a la cual obedece la filosofía spinozista.

El entendimiento y la razón no son más que sirvientes. Nos permiten descubrir la unidad, pues tales son la orden y la consigna. ¿Qué sucedería en efecto si la sustancia fuese múltiple? El mundo de las pasiones fantasmagóricas y contradictorias sería la verdad, y la felicidad, una palabra escrita sobre el agua. Entonces el objeto al cual se dirige el amor todavía sería esta incoherencia fragmentaria ante la cual nuestra mirada se daba vuelta cuando recorría el mundo sensible. El Ser auténtico que reclama la conciencia no puede ser mirado como la copia, ella misma caduca, de un universo fragmentado, a la manera en que, para Aristóteles, el mundo inteligible de Platón duplica inútilmente el de los cuerpos. El Objeto privilegiado al que se promete el amor no podría ser múltiple ni dividirse sin que se disperse también el amor y sin que se desvanezca. El amor que mira la diversidad sin volver incesantemente a la intimidad de una esencia, ¿qué puede ser?

La unidad de la sustancia es la única garantía de la felicidad.

# Capítulo IV
## La voluntad

En el escolio de la proposición 49[1], en donde trata las relaciones del entendimiento y la voluntad, y en donde se esfuerza por mostrar su identidad, Spinoza declara: "Pensé que sería interesante mostrar ciertas ventajas de esta doctrina. Ciertas, digo, porque en lo que respecta a las principales, se las comprenderá mejor según lo que diremos en el quinto libro". Así la tesis famosa, según la cual la voluntad, es decir, el poder de afirmar o de negar[2], no se extiende más lejos que la apercepción, no es, ella tampoco, separable del objeto al cual está dedicado el Libro V y hacia el cual la *Ética* está completamente orientada, a saber, la beatitud. Para captar, sin embargo, la significación no especulativa de esta doctrina, conviene primero precisar su expresión y su alcance teóricos.

Aunque insistía en la unidad indivisible del espíritu, Descartes había visto en la voluntad un poder absoluto, infinito, que superaba al entendimiento. La idea, en tanto es un representado, es siempre finita, y nunca es más que propuesta a la elección del juicio. Cabe entonces distinguir, por un lado, la idea que es una representación, y que es finita, y por otro, la afirmación que remite a la voluntad, y que es infinita. Ahora

1. *Ética* II.
2. *Ética* II, proposición 48, escolio.

bien, para Spinoza, una distinción semejante es ilusoria: no puede haber hechos del entendimiento allí donde no hay hechos de la voluntad, e inversamente no hay voluntad independientemente de una representación intelectual que la acompañe. Mostremos en efecto cómo, según Spinoza, toda apercepción es una afirmación: si consideramos un objeto, ¿nos limitamos a apercibirlo? Apercibir no sería nada. Lo que hace a la realidad de la apercepción, es que encierra la afirmación de que algo se nos presenta. Representarse significa representarse como presente, y esto es cierto tanto de las ideas confusas como de las ideas claras. Las ideas confusas se producen en nosotros por la acción sobre nuestro cuerpo de cuerpos exteriores, éstos ponen al nuestro en un cierto estado. La expresión psicológica, la idea de este estado, es lo que llamamos la imaginación de los cuerpos exteriores. Está claro que esta idea no es algo irreal, como el sudor de un sueño. Es la idea de algo, subrayando este genitivo objetivo, la idea de este estado real, que es el de nuestro cuerpo, luego de la acción de los cuerpos exteriores. Afirma su ser, su contenido, a tal punto que no experimenta la necesidad de afirmarlo explícitamente, una segunda vez. Aun en el caso de la alucinación, no es necesario que transcurra una cierta duración para que crea en la imagen que veo. Adhiero a ella inmediatamente. Ver algo, es afirmar que lo vemos. Y no por una voluntad gratuitamente supuesta y considerada como una facultad aparte, sino por otra idea, una idea adecuada, que no afirma menos su ser, podrá ser puesta de lado esta idea inadecuada en la que consiste la alucinación. Lo que es cierto de las ideas confusas lo es también *a fortiori* de las ideas claras, que se encadenan lógicamente: ¿qué es tener la idea de un cuadrado sino afirmar que es una figura formada por cuatro lados iguales?

Inversamente, toda afirmación es una apercepción: no podemos querer sin tener la idea de lo que queremos. Que-

rer sin que ninguna representación acompañe en el espíritu a esta volición sería no querer nada, no querer. Descartes había estado bien obligado a rendirse ante esta evidencia y a admitir que no podía haber un hecho de la voluntad sin la representación de una cierta idea. Pero sea esta idea clara o confusa, haya alcanzado la claridad del concepto o permanezca en el terreno turbio de la imaginación, Descartes pretende que la afirmación siga siendo siempre la misma: es siempre absoluta. La voluntad no conoce grados, es infinita. Al contrario, para Spinoza, la afirmación no es la misma cuando tiene como objeto o, para decirlo mejor, cuando es una idea adecuada que cuando es una idea inadecuada. La afirmación, al no ser otra cosa que el vínculo mismo entre los elementos que constituyen la idea, tiene necesariamente el mismo valor y la misma intensidad que esta idea. Así, sólo la afirmación que implica la idea adecuada es absoluta. La afirmación es coextensiva y cointensiva a la idea, coextensiva porque no se extiende más lejos, cointensiva porque tiene la misma fuerza.

Kierkegaard muestra que la angustia es esencialmente el contacto con lo desconocido. Está ligada a la trascendencia. Consiste en ese estado naturalmente ambiguo en el que se nos retira el ser y en donde no percibimos en su lugar más que la nada y el frío. Es la nostalgia de una dulzura anterior que vamos a perder, el miedo de un porvenir del que no sabemos nada, de un otro que nos amenaza. La doctrina spinozista de la unidad de la voluntad y del entendimiento se nos presentará cargada de sentido si vemos en ella, bajo el tropos de la especulación, un rechazo de la angustia. La voluntad, en efecto, si la consideramos como lo contrario de la satisfacción beata, conlleva cierto coraje, a condición de entender por coraje la voluntad de enfrentar lo desconocido. Es la aceptación de la trascendencia, o más bien la voluntad de trascendencia.

Mientras que la libertad es siempre una posesión, la voluntad es la iniciativa por la que el individuo tiende a darse algo que no tiene. Es por ello que hay una voluntad de conocimiento que precede al conocimiento, una voluntad de amar que todavía no es amor. La voluntad no nos da nada por sí misma. El querer se define mucho más por lo que no tiene que por lo que tiene, se caracteriza no por el ser, sino por el intervalo que lo separa del ser. Pero este ser, en tanto no es poseído, como en la felicidad, sino solamente querido, podemos decir que no es conocido. Es lo desconocido por excelencia. Ni siquiera podemos decir que sea el ser. Es un no-dado que también podría ser la nada. La voluntad tiene entonces como término de referencia una X, que es la incógnita de su propia ecuación, y hacia el cual va, con los ojos cerrados y el corazón apretado. Por otra parte, no podemos pura y simplemente negar la voluntad. El ser no es estático, sino espontaneidad. Para salvaguardar la felicidad hacía falta entonces, siempre manteniendo esta espontaneidad, preservarla de la indeterminación con la que sin embargo, en tanto espontaneidad, parecía deber compararse necesariamente. Es esta dificultad la que supera Spinoza cuando reinserta la voluntad en el ser identificándola con el entendimiento. De aquí en más ya no es un poder absoluto e infinito, susceptible de conducirnos a lo desconocido. La idea con la que ya no es más que uno la acompaña inevitablemente y mantiene delante suyo, como una garantía, el ser, lo determinado, lo intelectualmente representado. La angustia es así apartada, porque la voluntad no sobrepasa de ninguna manera la apercepción, porque la afirmación no puede en ningún momento desbordar el terreno seguro y claro del entendimiento. El ser permanece siempre bajo el radio de la inteligencia y ya no se aventura solo hacia la noche. Negando una mayor extensión de la voluntad en relación a la representación intelectual, Spinoza apartaba

el miedo que es inherente al coraje y reubicaba delante del ser el rostro reconfortante de lo que es conocido.

La voluntad no está solamente ligada a la angustia. El remordimiento también la escolta, como su sombra. La voluntad se parece al deseo en el sentido de que lo primero que nos mueve es la anticipación de lo posible. No podemos querer sino lo que no es real, es decir, lo que todavía no tenemos o lo que todavía no es. Pero la voluntad difiere del deseo en el sentido de que no puede encontrar su satisfacción más que en la realización. Ahora bien, realizar es siempre sacrificar un poco del deseo o del sueño. Según las palabras de Jankélévitch: "Hay demasiados posibles para lo real". Realizar, será elegir entre los posibles. Querer, es tanto decir "no" como "sí". Es oponerse a lo inmediato en nombre de lo eventual; o a lo eventual en nombre de lo inmediato. Podríamos incluso decir que propiamente no queremos nada mientras no hayamos definido lo que no queremos. La mayor parte del tiempo, lo que rechazamos es implícito, lo que exigimos es explícito. Nuestros "no" son silenciosos; nuestros "sí", sonoros. Pero sólo podemos decir "sí" a algo a condición de decir "no" a otra cosa. Para que un acto sea propiamente voluntario, hace falta que los actos contrarios hayan sido considerados como posibles y rechazados. Entonces la decisión de la voluntad comúnmente deplorada, es exactamente la condición de existencia de la voluntad. El acto voluntario obedece así a lo que se llamó la ley de la alternativa, alternativa en la que debemos siempre renunciar a uno de los términos entre los que elegimos. Esta es la verdad que expresa Gide cuando le hace decir a Ménalque, en *Los alimentos terrestres*: "La necesidad de la opción me fue siempre intolerable: escoger me parecía no tanto elegir, sino rechazar lo que no elegía. Comprendía espantosamente la estrechez de las horas, y que el tiempo no tiene más que una dimensión: era una línea que hubiese

deseado que fuese espaciosa, y mis deseos que corrían por ella se montaban necesariamente unos sobre otros. Yo no hacía nunca más que esto o aquello. Si hacía esto, en el acto me ponía a extrañar aquello y me quedaba generalmente sin osar hacer nada más, perdidamente y como con los brazos siempre abiertos, por miedo, si los cerraba por el apuro, a no haber agarrado más que una cosa... Escoger era renunciar para siempre, como nunca, a todo el resto y la cantidad numerosa de ese resto seguía siendo preferible a cualquier unidad. De aquí me viene algo de esta aversión por cualquier posesión sobre la tierra; el miedo de inmediatamente no poseer más que eso". Así, en la imposibilidad en la que estamos de responder a todas las solicitaciones del universo y de aceptar a la vez las mil ofrendas del mundo, toda elección es para nosotros una dolorosa renuncia, y toda voluntad, un remordimiento.

Un análisis existencial de la voluntad es entonces apropiado para esclarecer la incompatibilidad que existe entre la felicidad y ese poder absoluto e infinito, incompatibilidad que la separación de la voluntad y del entendimiento no hace más que subrayar. Es aquí donde hay que buscar la razón de la crítica radical que Spinoza opone al libre arbitrio. ¿Pues qué es acaso el libre arbitrio sino un poder de determinación, en sí mismo indeterminado, que supera precisamente los motivos racionales y las indicaciones de la inteligencia? Por este motivo, el autor de la *Ética* niega el libre arbitrio, tanto en Dios como en el hombre. No hay lugar en Dios para el libre arbitrio, porque Dios no puede implicar inmediatamente la existencia más que si su concepto implica todo lo posible, si es infinitamente infinito, si abarca toda la realidad concebible, si es el ser lleno de todos los atributos fuera de los cuales no hay nada, no sólo existente, sino posible. Así pues, Dios no puede poseer el libre arbitrio, porque el libre arbitrio no puede existir allí

donde no hay elección posible. Esta facultad no podría servirle sino para destruir una parte de su realidad, lo que es absurdo, pues el Ser absolutamente infinito y perfecto no puede disminuirse. En Dios todo está actualizado, todo lo que es posible es, es la causa inmanente y no transitiva del mundo. El mundo es eternamente creado por Dios. Surge, no por emanación o desarrollo, sino matemáticamente, como de una definición geométrica se siguen sus propiedades. Es el ser infinito concebido como dado, planteado, actual; es el concepto aristotélico de la actualidad aplicado al ser infinitamente infinito. De esta definición se sigue la negación del libre arbitrio en Dios. El hombre también se cree dotado de un libre arbitrio. Es que, determinado por sus apetitos que lo dominan, busca lo que le es útil, delibera para saber cómo satisfacer sus deseos, consulta a los otros, recurre a astucias, etc. De todas estas iniciativas, el hombre tiene plena conciencia: las siente. Pero lo que no puede de ninguna manera sentir, son las causas que, escondidas en el fondo de su organismo, despiertan las tendencias, que desencadenan a su vez sus actos de deliberación y que determinan sus decisiones. La ignorancia de las causas cósmicas que gobiernan al cuerpo del hombre y dirigen los acontecimientos de la Naturaleza, ignorancia ligada al apetito humano de conservación, que no es más que una manifestación particular de la tendencia universal de todo ser a perseverar en su ser, tal es el origen de la creencia en el libre arbitrio. La conciencia subjetiva de la libertad no es más que la inconsciencia objetiva de la necesidad[3].

Para la especulación filosófica una crítica semejante está ciertamente lejos de ser definitiva. Pero Spinoza no podía volver sobre ella, dadas las ventajas que esperaba y que nos

3. *Ética* III, proposición 2, escolio; Prefacio, definición VII; *Tratado breve* I, capítulo IV.

expone él mismo, precisamente en el Escolio en donde se esfuerza por mostrar la identidad de la voluntad y del entendimiento y en donde niega el libre arbitrio. Citamos este texto tan significativo e importante: "Resta finalmente indicar cuán ventajoso es el conocimiento de esta teoría para la práctica de la vida, lo que reconoceremos fácilmente por lo que sigue, a saber:

1) Enseña que no actuamos sino por la sola decisión de Dios y que participamos de la naturaleza divina, y tanto más cuanto más perfectas son las acciones que realizamos, y cuanto más y más entendemos a Dios. Entonces esta teoría, además de calmar* el alma, tiene la ventaja de enseñarnos en qué consiste nuestra suprema felicidad –dicho de otro modo nuestra beatitud–, a saber, en el solo conocimiento de Dios, conocimiento que nos conduce a no realizar más que los actos inspirados por el amor y la piedad. Así comprendemos claramente cuán lejos están de la verdadera apreciación de la virtud los que, por la virtud y por las óptimas acciones, esperan, como por la máxima esclavitud, ser honrados por Dios con las más altas recompensas, como si la virtud misma, y el servicio de Dios no fuesen la felicidad misma y la suprema libertad.

2) Enseña cómo debemos conducirnos en relación a las cosas de la fortuna –dicho de otro modo, a las cosas que no están en nuestro poder**– es decir a las cosas que no resultan de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar las dos caras de la fortuna con el mismo ánimo y esto porque todas las cosas resultan de la eterna decisión de Dios, con la misma necesidad que resulta de la esencia del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

* Henry traduce *quietus* por *calme*, pero en español disponemos del término "quietud". [*N. del T.*]

** Aquí, el término francés *pouvoir* traduce el latino *potestas*, pero en español tenemos "potestad". [*N. del T.*]

3) Esta doctrina es útil para la vida social, en tanto enseña a no odiar, ni a despreciar a nadie, a no ridiculizar a nadie, a no irritarse, a no tener celos* contra nadie; en tanto enseña también a que cada uno se contente con lo que tiene y auxilie al prójimo no por sensiblería de mujer, por parcialidad, ni por superstición, sino bajo la sola conducta de la Razón...

4) Finalmente esta teoría ofrece grandes ventajas para la constitución del Estado** en tanto enseña de qué manera deben gobernarse y conducirse los ciudadanos"[4].

Por la frecuencia misma de ciertos términos tales como "ventaja", "utilidad", este texto de la *Ética* confirmaría, si fuese necesario, la tesis de la solidaridad estrecha que une el aspecto especulativo de la doctrina y las necesidades internas a las que responde. Al mismo tiempo, por la concepción de la felicidad que ya nos hace percibir en la perspectiva de esta crítica del libre arbitrio, es adecuado para revelarnos la significación y la oposición verdaderas de las filosofías de Descartes y Spinoza.

Descartes es un filósofo esencialmente especulativo. Busca la certeza: "He considerado verdaderas muchas opiniones que hoy veo que son falsas". Spinoza busca la beatitud: "He considerado buenas hasta aquí muchas cosas que hoy veo que son vanas e inútiles". El obstáculo para la certeza está, para Descartes, en la naturaleza de nuestras facultades. Estamos sometidos al tiempo y pensamos sucesivamente. La memoria interviene en nuestras deducciones, y es falible. Nuestros sentidos nos proporcionan ideas confusas. Es el libre arbitrio lo que nos permite salir de todos los errores pues conserva siem-

* En el texto latino original, Spinoza no se refiere aquí a la *zelotypia* sino a la *invidia*, *envie* en francés, envidia. [*N. del T.*]

** Aquí Henry traduce *pour la constitution de l'État* lo que en el original es *ad communem societatem*: a la sociedad común. [*N. del T.*]

4. *Ética* II, proposición 49, escolio.

pre la posibilidad de poner en duda las ideas que nos presenta la imaginación, y también las del entendimiento. Para darle al hombre la certeza, hay que ligar el libre arbitrio por medio del conocimiento de la relación que une nuestro entendimiento con Dios. La doctrina de Spinoza es análoga. Se trata de superar un obstáculo para obtener la felicidad, es el libre arbitrio. "Cuando haya probado la existencia de Dios, dice Descartes, entonces y sólo entonces mi libre arbitrio estará demostrado". Spinoza es más difícil de satisfacer: ¿cómo obtener por medio del conocimiento un poder infinito? Si el libre arbitrio existe, nada podría determinarlo definitivamente. El hombre que posea un libre arbitrio podría siempre hacer un mal uso de él. Subsistirá un riesgo, y la eternidad, sin la cual no hay para nosotros ninguna felicidad verdadera, nunca estará garantizada. Por eso el autor de la *Ética* rechaza el libre arbitrio. La creencia en el libre arbitrio es en efecto la fuente de todas las miserias y de todas las desgracias del hombre. ¿Por qué nos indignamos contra las cosas? Porque les atribuimos voluntades libres, iguales a la nuestra, porque nos imaginamos que hubiesen podido ser diferentes. ¿Por qué nos irritamos contra nosotros mismos, por qué nos arrepentimos y tenemos remordimientos, por qué compartimos todas estas pasiones que en la misma medida son tristezas? Porque creemos que hubiésemos podido actuar diferente. ¿Por qué aspiramos a un ideal cuya inaccesibilidad nos hace sufrir? Porque nos atribuimos un poder absoluto y pensamos poder superar nuestra naturaleza y nuestra esencia determinadas. Si supiésemos al contrario que la necesidad es la sustancia de las cosas y constituye la realidad ontológica, que el error, el mal, la fealdad y el pecado no son más que percepciones subjetivas de las cosas y que dependen del punto de vista ilusorio en el que nos ubicamos para mirar el mundo, si supiésemos que todo es verdadero, que todo lo que es, es lo que debe ser en virtud de la Necesidad absoluta que es el

fondo del ser, que todo está bien, como dirá Goethe, entonces viviríamos en paz en el seno de lo universal.

La voluntad que desafía lo desconocido y que acepta valientemente la presencia de un otro delante de su mirada, la voluntad que, sometida a las necesidades de la alternativa, inmola al decreto de una elección arbitraria una parte del ser, no lleva en ella nada que se parezca al reposo, sino que plantea, como su estela en la conciencia de los hombres, la angustia y el remordimiento. Lo Todo-Poderoso* del libre arbitrio va más lejos todavía y pone en cuestión al ser mismo, amenazando con robarle así al alma el objeto de su amor y, por la perpetuidad de su poder infinito, con transformar una duda que quisiésemos que fuese provisoria en una inquietud eterna. El autor del quinto libro no podía sino rechazar esta iniciativa y esta gratuidad tan peligrosas para las exigencias subjetivas de la conciencia y salvaguardar sus aspiraciones más íntimas sustituyendo y oponiendo la libertad del querer a la necesidad del ser.

* El francés no tiene el inconveniente del español que construye su expresión con el sustantivo "poder" ("lo todo poderoso"), y no con "potencia" (*la toute-puissance*). El caso es problemático porque se pierde la referencia a la potencia propiamente spinozista, el *conatus*. [*N. del T.*]

# Capítulo V
## La verdad – La imaginación – El racionalismo

Las cosas de este mundo eran incapaces de asegurar nuestra felicidad. Nuestra situación ante ellas se resumía en una espera que podía ser siempre decepcionada y que con frecuencia lo era. La conciencia era completamente dependiente en relación al exterior, que tenía en su mano, por así decirlo, nuestra felicidad y que se burlaba de ella y de nosotros. Así pues, el esfuerzo de Spinoza tendió a mostrarle a esta conciencia un terreno que escapa a los caprichos del mundo y a la contingencia de sus objetos. A esta exigencia de autonomía corresponde la concepción spinozista de la verdad.

La tradición escolástica definía la verdad por medio de la conformidad del entendimiento cognoscente con la cosa conocida –*conformitas intellectus cognoscentis cum re cognita*– o incluso, más brevemente, por medio del acuerdo entre el espíritu y su objeto –*adequatio intellectus et rei.* Una idea es verdadera cuando corresponde a su objeto según una relación extrínseca. La verdad es entonces contingente: si resulta que un objeto del universo desaparece, la idea que tengo de él deja al mismo tiempo de ser verdadera para devenir ilusoria, como en el caso de la alucinación. Así lo que es verdadero en un momento del tiempo puede ser falso en otro; la verdad ya no nos da ninguna garantía, estamos en una incertidumbre

completa y no tenemos ninguna seguridad. En el *Tratado breve,* Spinoza se había limitado a este punto de vista y había definido la verdad como el reflejo en el espíritu de una realidad exterior. Más adelante, y en la medida en que tomaba más conciencia de las exigencias inherentes al problema moral y de la solidaridad que, en virtud de la unidad del ser y de la verdad, ligaba verdaderamente cada tesis especulativa particular a la totalidad del sistema, de manera que no podía constituirse libremente ni jugar su juego aparte sin poner en cuestión la existencia concreta y sin tener graves repercusiones para las condiciones y la posibilidad de la salvación, el autor de la *Ética* fue llevado a reconsiderar y luego a combatir violentamente una doctrina que primitivamente había sido la suya y cuya significación existencial nefasta había antes pasado desapercibida a los ojos del autor del *Tratado breve.* Así pues, la verdad de un objeto no viene más desde afuera y no cambia más con el objeto mismo. La idea de una verificación a partir de los hechos supone un realismo vulgar. En realidad, somos prisioneros de nuestras ideas. El espíritu no puede estar sino ante el espíritu. Entre él y lo diferente a él, no puede haber ni relación, ni contacto, ni medida común; lo que equivale a decir que la verdad no puede ser exterior a él, puesto que el espíritu no puede salir de él mismo para justificarla en tanto verdad. Si la verdad de una idea no resulta de una relación de correspondencia entre esta idea y su objeto, si no es una cualidad accidental y pasajera –como si una idea pudiese existir antes de ser verdadera y en un momento dado recibir de afuera su verdad–, si la verdad reside en el espíritu y no depende sino de él, hace falta que en el seno del espíritu sea ya algo por sí misma. Hay entonces en toda idea verdadera algo por lo que es verdadera, algo que es independiente de todo lo que no es el pensamiento, que es en sí una realidad de un orden distinto. La idea de un cuerpo no es un cuerpo.

Pedro es algo real, la idea de Pedro es en sí algo real, enteramente distinto de Pedro en sí mismo[1]. La idea es una "esencia objetiva", real en sí, inteligible por sí. Su razón de ser debe ser buscada, no en la esencia del objeto, de la cual es absolutamente independiente, sino en una esencia del mismo orden que ella, ideal como ella. No hay relación inteligible sino entre una idea y una idea. La actividad de la inteligencia es espontánea, perfecta en sí, sin otro origen y otro criterio que sí. La verdad, considerada en su totalidad, forma un mundo delimitado y que se basta a sí mismo, un sistema cerrado. ¡Qué garantía entonces, y qué seguridad para la conciencia, la de una verdad así entendida, ignorante de las vicisitudes de la existencia temporal, independiente del juego de las causas y de las tristezas del mundo! A una relación de dependencia en la que el alma, sometida al desarrollo de sus estados, padecía pasivamente las determinaciones de su afectividad, completamente dirigida por el mundo exterior, la verdad sustituye una relación nueva en la que la autonomía del pensamiento que se desarrolla en su sentido propio, al margen de toda exigencia externa, restituye a la conciencia la seguridad y la garantía que tanto había buscado. El espíritu que se basta a sí mismo ya no tiene que someterse dolorosamente a las cosas y la conciencia encuentra en su inviolabilidad una razón para no temer más y la promesa de su felicidad.

Es la misma exigencia de autonomía lo que condujo a Spinoza a desvalorizar la imaginación considerada en general como la facultad de lo exterior. La imaginación es un estado vago en donde nuestro espíritu juega un rol pasivo, en donde el vínculo de nuestras ideas tiene su fuente y su razón fuera de nosotros. La imaginación, en efecto, trae ante el espíritu una serie de representaciones que no son más que la expre-

1. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Edición Appuhn, I, XXVII, p. 237.

sión psicológica de los diferentes estados en los que los cuerpos exteriores ponen al nuestro. Las ideas de la imaginación deben entonces lo que son a la disposición de los cuerpos exteriores respecto del nuestro, disposición esencialmente contingente y que no depende de nosotros. El estado de la conciencia es entonces el de una sumisión absoluta a causas externas que tienen bajo su dependencia nuestra vida afectiva, nuestros placeres y nuestros dolores. La desvalorización de la imaginación era entonces el desenlace lógico de un pensamiento que busca su felicidad en la posesión de un objeto que nada pueda quitárselo y que no podía, por consiguiente, sino ver su pérdida en las representaciones sin cesar evanescentes que la imaginación le proponía.

Por referirse a una tal verdad, absolutamente despojada y pura de todo contacto con la contingencia sensible, y sin embargo tan reconfortante y tan prometedora para las esperanzas de la conciencia subjetiva y concreta, Spinoza juzga y critica la Escritura tanto como la Fe. Según él, la revelación se apoya en la imaginación y participa de su influencia en el sentido que, contrariamente a la razón, necesita de signos exteriores, por ejemplo de milagros, que confirmen la certeza. La Fe y la Revelación son conocimientos de oído, que nos vienen del exterior. Es por esto que, lejos de que la Escritura deba obstaculizar los esfuerzos del hombre para darse a sí mismo una ley moral, es la ley moral al contrario lo que justifica en una cierta medida la Revelación y le da su carácter sagrado. No podríamos entonces subordinar la razón a la fe: "Es algo de lo que no me puedo asombrar lo suficiente, el hecho de que se quiera someter a letras que están muertas y que la malicia del hombre ha podido alterar –Spinoza quiere decir la Escritura– la razón que es el don por excelencia, que es la luz divina; que de ningún modo se vea como un crimen el hablar en términos indignos del espíritu, que es el verda-

dero original de la palabra divina, y el juzgarlo ciego, corrompido y perdido, mientras que sería uno inmenso el tratar así una letra, un ídolo del Verbo divino". Conociendo la ley por sí misma y no a partir de una revelación exterior, el alma estará asegurada contra todos los accidentes que pudiesen sobrevenir al objeto revelado, en tanto exterior: podría sernos quitado y seríamos separados de la felicidad. La deificación de la razón resulta así del deseo de la conciencia de ya no ser dependiente de una exterioridad que significa, para ella, incertidumbre, desconocido, angustia. La crítica "racional" que Spinoza presenta de la Escritura se apoya en una exigencia subjetiva.

La fe, en efecto, se caracteriza por la aceptación del otro y por la sumisión a un principio exterior. No hay fe sino cuando hay fe en algo que no está presente o que no es conocido. Lo propio de la fe, es que no nos da todo, y que si, en un sentido, es el más alto grado de la certeza, sigue siendo una certeza que no tiene la prueba de su verdad. Es una certeza que implica un acto sin cesar renovado –un acto de fe– y sin el cual esta certeza se desvanecería. La fe no es lo que le permite a la conciencia descansar, sino que exige de ella, al contrario, una tensión y una voluntad perpetuas, una afirmación absoluta, y una afirmación que la conciencia no basta nunca para justificar totalmente, que no es posible más que si la voluntad supera al entendimiento, que es en general una afirmación a pesar de la conciencia, a pesar de los sentimientos, a pesar de los deseos. Es por ello que la imagen más exacta que pueda darse de la fe se encuentra sin duda en la comparación que nos propone Bunyan cuando representa al creyente como un viajero que se embarca, por así decirlo, heroicamente, en un río del que no conoce el fondo, pero a través del cual continúa sin embargo su progresión y su marcha a pesar del agua y de la violencia de la corriente que lo recubre, lo asalta y lo

enceguece. La fe es una afirmación a pesar del mundo. Para Spinoza que busca la salvación desde este mundo y en este mundo, la fe es incompatible con la felicidad.

Así la razón se presenta de manera general como una garantía inapreciable contra todo lo que, participando en alguna medida de la exterioridad, se encuentra, así pues, inevitablemente sometido al juego de los acontecimientos y de los accidentes. Lo que explica que Spinoza haya sido seducido por el racionalismo y que haya sido llevado a conferir a la naturaleza simple un valor privilegiado. Es imposible, en efecto, que una idea simple sea en parte conocida y en parte desconocida: o no la formamos y no podemos decir nada de ella, o entonces la poseemos en su integridad: es clara y distinta, es decir, verdadera. Nos da una certeza que mantiene incesantemente ante nuestra mirada el criterio de su propia verdad. Para el espíritu, significa el reposo. Es pura luz, y no hay lugar en ella para ningún elemento heterogéneo o extraño. Siendo una idea simple, a causa de su simplicidad, conocida en sí misma y por sí misma, se sigue que no tiene relación alguna con ninguna causa externa. La racionalidad intrínseca de las naturalezas simples es entonces de un precio inestimable para toda conciencia deseosa de salvaguardar su intimidad suprimiendo toda relación de dependencia con la exterioridad, con lo desconocido, con lo contingente.

Las observaciones precedentes son tales que pueden echar luz sobre la constitución del sistema y sobre el desarrollo del pensamiento spinozista. Permiten comprender por qué una filosofía racionalista se superpuso a la afirmación primera de la totalidad y de la unidad de la Naturaleza considerada como el único objeto capaz de responder a la infinidad de nuestras aspiraciones y de conferir la felicidad. Explican por qué Spinoza no se contentó con el panteísmo naturalista que no había tomado del pensamiento del Renacimiento más que porque veía en él

una promesa de salvación, y por qué reconoció, luego, en el cartesianismo, un instrumento adecuado para convertir lo confuso e incierto de esas afirmaciones sentimentales en una doctrina clara, lógica y apaciguante para el espíritu. El amor sólo puede recibir su ser y su perfección de la existencia y de la perfección de un Objeto supremo, pero de un objeto representado por el entendimiento que es el único en poseer y dar la certeza. Las brillantes afirmaciones de la filosofía del Renacimiento ya no podían satisfacer a Spinoza que quería yuxtaponerles el modo de conocimiento riguroso y certero de la física cartesiana. Giordano Bruno quizá le enseñó al autor del *Tratado breve* que la Naturaleza era una e infinita, aun si este último no hizo suya esta afirmación más que porque expresaba una verdad que había sentido y percibido en una intuición anterior. Pero mientras se limitase a una doctrina más entusiasta que precisa y permaneciese en esta atmósfera de experiencias vagas, el pensador de Ámsterdam no podía encontrar la felicidad porque el plano en el que éste se situaba participaba de las vicisitudes de la afectividad que le quitaba toda seguridad. La beatitud no podía venir de un conocimiento confuso ni reposar sobre el oleaje moviente de las modalidades y de los impulsos subjetivos. El conocimiento que salva debe ser primero el conocimiento que explica. He aquí por qué el racionalismo cartesiano fue llevado a cubrir con su garantía la doctrina panteística de la unidad de la sustancia que no tenía por sí misma sino el valor de una aspiración sentimental. Si el autor de la *Ética* pudo superar el nivel de las filosofías que están hechas de intuición, de analogías y de presentimientos, es a Descartes que se lo debe. Lo que el cartesianismo enseñó a Spinoza, es la concepción de una verdad objetiva pura, obra del entendimiento, excluyente de todos los elementos de subjetividad e inestabilidad que introducen los sentidos y la imaginación, es el derecho que tiene la idea clara y distinta, en tanto es la toma de posesión de esta verdad,

de imponerse a la conciencia, de reducir las pretensiones del sentimiento y de la voluntad a valer por sí mismos, de rechazar todas las representaciones que no hacen que la inteligencia asista al encadenamiento necesario de las causas. Para tomar y recordar esto del cartesianismo, Spinoza debió no recordar más que esto. Siempre preocupado por salvaguardar la felicidad, olvidó deliberadamente todo lo que en el cartesianismo tiene que ver con la espontaneidad del sujeto, todo lo que concierne a la duda, a la originalidad y a la eficacia del *cogito*, a la existencia del libre arbitrio, a la trascendencia de Dios, a su libertad y a su poder creador; rechazó voluntariamente todos los elementos de conciencia personal que el cartesianismo introducía o dejaba subsistir en el seno del pensamiento. Inversamente, la metodología de la evidencia, el realismo científico, opuesto al antropomorfismo, que prepara la transferencia a Dios de la ley necesaria, que ve su triunfo en la explicación geométrica de la naturaleza, he aquí lo que, viniendo de Descartes o advertido preferentemente en él, permitió al autor de la *Ética* depurar intelectualmente su aspiración a la beatitud y convertirla en doctrina. Esta noción de una verdad absolutamente objetiva, purificada de toda subjetividad, terminaba de decantar las formas imaginativas de las creencias judías tradicionales tanto como las expresiones irracionales del neo-platonismo teológico o naturalista. El llamado hecho por Spinoza al realismo intelectualista sólo hace entonces volver más manifiesta esta verdad por la que el hombre no puede salvarse por sí mismo y por la que no encuentra su salvación más que en el Objeto al cual adhiere claramente, es decir, necesariamente. De este modo, y volviendo al cartesianismo contra sí mismo, el spinozismo condena una vez más todo lo que emana de la libertad del sujeto, es decir, la fe, la voluntad, y de una manera general, toda determinación que no tiene su principio en el Objeto absolutamente verdadero y existente, en el Ser en sí.

Si insistimos ahora en el carácter realista del racionalismo por el cual el autor de la *Ética* quiere justificar sus afirmaciones primeras y subjetivas, comprenderemos tal vez cómo este racionalismo ha podido superponerse a la doctrina panteísta de la unidad de la sustancia y a las filosofías imaginativas del Renacimiento sin que esto suceda por una apropiación exterior y superficial. En efecto, considerado desde cierto punto de vista, el racionalismo cartesiano tiene cómo representar, por el realismo intelectualista que puede implicar, el naturalismo supuesto en la afirmación primitiva del pensamiento spinozista: cuando llega al punto de precisar lo que son las ideas claras y distintas, el autor de las *Meditaciones* les da como fundamento esencias, naturalezas inmutables y eternas. Insiste en la realidad en sí de los objetos del entendimiento, a tal punto que el lazo que anuda las ideas a la operación del espíritu parece a veces romperse. En tanto esencias, naturalezas simples, las ideas tienen como una existencia autónoma. ¿Cómo entonces, con el deseo que tenía de hacer coincidir el conocimiento racional y el ser, Spinoza no iba a atravesar el intervalo que separa las ideas de las cosas, cuando las ideas, hipostasiadas de alguna manera por su inteligibilidad, se presentan desde ciertos puntos de vista como cosas? Así, por medio de cierto aspecto realista de su teoría del conocimiento, el cartesianismo podía prestarse a una transformación cuyo efecto consistía en concentrar en la verdad realizada como Ser y como Sustancia, todas las afirmaciones que deben estar esencialmente contenidas en una inteligencia y en sustituir las representaciones inteligibles de existencia en la conciencia, por existencias inteligibles en el absoluto. Así parecían conciliadas la necesidad de la existencia del Ser en sí y la exigencia de racionalidad.

¿Hasta dónde va esta conciliación? Marcaremos en seguida los límites si observamos que la realización de las ideas en esencias absolutas y absolutamente reales no sabría de nin-

guna manera liberarlas de su plural. Un realismo racionalista puede sin duda mantener a la vez la inteligibilidad del conocimiento y la realidad propia de su objeto. Pero lo que ciertamente no puede comportar, es que, deviniendo esencias, las ideas sean despojadas de su multiplicidad. Ahora bien, vimos que, precisamente, no bastaba que el Ser en sí exista. La unidad de la sustancia nos pareció una condición no menos necesaria de la felicidad. Pero el racionalismo no hace más que poner mejor de relieve las dificultades que plantea esta unidad y que ya señalamos (capítulo III). ¿Cómo, si el pensamiento y la extensión son cada uno el objeto de una idea clara y distinta, podemos decir aun que su unión es el objeto de una idea análoga? Quizá no sea imposible superar la oposición de la unidad y de la multiplicidad: Nicolás de Cusa enseñaba que la línea recta y la línea curva, concebidas como infinitas, coinciden perfectamente para no hacer más que una sola y misma cosa, pues ni bien son ubicadas en Dios, pierden lo que las diferencia para revestir el carácter de una indiferencia absoluta, de una unidad homogénea. De la misma manera Giordano Bruno decía que lo divisible puesto en lo Infinito no difiere de lo indivisible, ni el centro de la circunferencia. Pero esta es una doctrina mística que no reduce la multiplicidad sino en la medida que desborda al racionalismo. Ahora bien, Spinoza quiere atenerse al racionalismo más estricto y al mismo tiempo más absoluto. La tesis del *Tratado breve* según la cual conocemos mejor a Dios de lo que nos conocemos a nosotros mismos[2] se confirma por la *Ética* que declara: "El espíritu humano tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios"[3]. Dios es el lugar de las diferencias, del pensamiento y de la extensión, de lo múltiple y de lo uno. Ahora bien, ¿el concepto en el que encontramos contradiccio-

2. Cf. *Tratado breve* II, capítulo XIX.
3. *Ética* II, proposición 47.

nes puede ser llamado claro y distinto? ¿No es cierto, al contrario, que, desde una perspectiva racionalista, si percibimos claramente que dos cosas son distintas, no podemos percibir claramente que son una e inversamente? Aquí se levantan sin duda ante nosotros las columnas de Hércules de la filosofía de Spinoza, el término ineluctable de su esfuerzo apasionante, pero infructuoso, para hacer coincidir el racionalismo de las ideas distintas y la intuición original de la unidad de la Naturaleza.

Comprendemos sin embargo que el autor de la *Ética* no haya querido volver sobre el racionalismo de su doctrina, puesto que era una garantía de felicidad. Éste no podía apoyarse en indicaciones provisorias y en entusiasmos que no son tal vez más que movimientos del cuerpo destinados a cambiar según el juego de las causas externas. La imaginación debía ser puesta de lado como facultad de la dependencia, de la incertidumbre y del miedo. A las fuerzas certeras pero siempre ciegas y cambiantes del sentimiento, sólo se les puede oponer la claridad del entendimiento y la certeza de la razón. La necesidad del conocimiento racional fue entonces vista como un obstáculo bien suave, como una luz constante y calma, a la cual había que abandonarse en una sumisión alegre, porque no había en ella ninguna amenaza de cambio, ningún disturbio venido del mundo de los acontecimientos.

¿Por qué Spinoza, buscando la felicidad, hizo una filosofía? Esta pregunta ya planteada[4] puede ser mejor contestada ahora: la mediación racional, que se apodera de la intuición originaria del spinozismo, no resulta del juego inexplicable de nuestras facultades intelectuales interesadas por manifestarse sin que podamos dar la razón de ello; sino que es imperiosamente exigida por el deseo que tiene la conciencia

4. Cf. nuestra introducción.

de cubrir el Objeto de su amor de garantías y de la certeza del conocimiento inteligible. La idea simple es toda claridad, excluye toda sombra, todo desconocido, toda angustia. Es el signo del reposo. Las relaciones necesarias perfectamente transparentes para la inteligencia le dan esa serenidad que es lo propio del sabio y que puede por sí sola alejar de sí a la contingencia y a la muerte que atañe inevitablemente a todo lo que deviene. Bajo la desvalorización de lo sensible reaparece la antigua fascinación de un mundo inteligible, inmutable e impasible. Pero hay que ver bien que esta rigidez matemática no resultó tan admirable a los hombres sino porque su naturaleza estaba destinada a satisfacer sus deseos más íntimos y más secretos. Lo más objetivo que hay tiene su condición en lo más subjetivo que hay. La forma geométrica de la *Ética* adquiere para nosotros todo su sentido si ya vemos en ella una promesa de eternidad, la condición de ese desprendimiento sereno e imperecedero en donde se place la sabiduría y el que opone con altura a las vicisitudes y a las tribulaciones de la historia. Las líneas inalterables que traza el Espíritu en la extensión inteligible dibujan también el santuario precioso de una felicidad inviolable. Las matemáticas son tal vez lo más humano que hay.

# Capítulo VI
## El hombre en el mundo

Intentamos hasta aquí mostrar que la filosofía spinozista se explica por la exigencia fundamental a la que responde y que es una exigencia moral y concreta. Vimos cómo Spinoza fue llevado sucesivamente a plantear la sustancia, a afirmar su infinidad, su unidad, su necesidad, a negar la voluntad considerada como un poder separado de la idea, a desvalorizar la imaginación, a concebir finalmente una verdad autónoma y racional. Así planteadas las condiciones de la felicidad, la salvación no ha sido sin embargo todavía asegurada. Sabemos que existe un Bien absoluto, de naturaleza fija e inmutable, por encima de toda contingencia y de toda alteración, y cuya posesión llena el alma de una alegría infinita. ¿Pero es posible para el hombre alcanzar ese bien? El problema de la felicidad consiste ahora en la determinación del vínculo que une al hombre con Dios. Exige que sea resuelta esta cuestión previa: ¿qué es el hombre?

El hombre se compone de una idea –el alma, que es la idea del cuerpo– y de un cuerpo. La idea es un modo del pensamiento. El cuerpo es un modo de la extensión. Pero hay que agregar en seguida que ambos son modos finitos. Y esta finitud va a introducirnos inmediatamente en el terreno del cambio y del tiempo, y va a pintar la naturaleza humana

con los colores sombríos de la muerte. En efecto, si consideramos por ejemplo un modo finito de la extensión, un cuerpo, vemos que no es otra cosa que una masa de extensión cuyas partes son animadas por movimientos que están entre sí en una relación tal y que se comunican de una parte a la otra en una proporción tal que el cuerpo persiste durante una cierta duración. Pero no encontramos nada en este modo finito que lo vincule con la esencia eterna del atributo y que lo arranque al tiempo: la existencia de este cuerpo encuentra su razón en otros modos finitos de la extensión, a saber los otros cuerpos que le comunicaron el movimiento y que, por su causalidad, lo hacen actualmente lo que es; estos otros modos finitos hallan a su vez su causa en los otros modos finitos, en los otros cuerpos, y así al infinito. La individualidad de un cuerpo en el seno del mecanismo universal es así la de una máquina cuyas diferentes partes están dispuestas por las causas exteriores de manera que se comunican el movimiento según un orden permanente. Lo que es verdadero respecto de los modos de la extensión, lo es también respecto de los modos del pensamiento o ideas, pues, en virtud del paralelismo de los atributos, el orden de los objetos del pensamiento reproduce el orden de las realidades en la extensión: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*[1]. Por esto, al individuo corpóreo le corresponde en el atributo del pensamiento una idea que no tiene otro objeto más que este individuo en la extensión. Esta idea es el alma que comienza y que termina con el cuerpo, y que tiene su razón fuera de ella en otros modos finitos del pensamiento que corresponden a los modos de la extensión que son las causas del cuerpo del que es precisamente la idea. El hombre que es así un modo finito, un cuerpo si lo consideramos desde el atributo de la exten-

1. *Ética* II, proposición 7.

sión, un alma si lo consideramos desde el del pensamiento, tiene por consiguiente una manera de existir que es común a todas las cosas singulares, pero que no fue hecha para darle la felicidad. Mientras que, por un lado, en la naturaleza naturante, la sustancia y los atributos que la constituyen, y por otro, en la naturaleza naturada, los modos infinitos poseen la eternidad, porque en ellos la esencia se confunde con la existencia, al contrario, los modos finitos, tomados en su esencia, son sólo posibles, es decir, que ninguno de ellos comienza a existir más que si otro modo finito lo produce y no deja de existir más que si otro modo finito lo excluye. La existencia en tanto distinta de la esencia es entonces la existencia en la duración, y corresponde únicamente al ser finito, modal, que tiene fuera de sí la causalidad de su ser. Así el modo finito, con la causalidad externa y la duración, se caracteriza por una deficiencia, que no hace más que expresar su finitud.

Hacer del hombre un modo y un modo finito, era sumergirlo necesariamente en la esfera de la existencia temporal, hacerlo participar de las vicisitudes y de las modificaciones incesantes que afectan toda cosa que se desarrolla en una duración, asignarle un comienzo pero también un término inevitable, era afirmar, en una palabra, que está destinado a la muerte. Se realiza aquí una consideración notablemente pesimista sobre la naturaleza humana, pero también una consideración notablemente verdadera. Subrayando el carácter modal de su ser, el esfuerzo de Spinoza para hacer concebir lo que es el hombre en el seno del universo supera el plano de una dialéctica abstracta e ilumina despiadadamente la verdad más concreta y menos amable. Desenmascara esta realidad poco confortable que nos habíamos atrevido, según Pascal, a dejar de pensar. Pone al desnudo la angustia escondida, pero constante, de los hombres ante la muerte. Soy mortal y lo sé, pues veo a otros hombres morir. Pero esta certeza

dolorosa tiene una razón más profunda: es que no tenemos en nosotros la causa de nuestro ser. Estamos sostenidos en la existencia por un juego de fuerzas que nos prestan el ser y que pueden quitárnoslo de un momento a otro. Ya en Descartes, el *cogito* se presentaba primero como finito; pensamos en el tiempo. Spinoza vuelve sobre ello sin cesar: la esencia del hombre, dice, no implica la existencia necesaria. Puede resultar, del orden de la Naturaleza, es decir, del conjunto de causas que son exteriores a él, que este hombre, o este otro, exista o no exista[2]. E incluso: a la esencia del hombre no corresponde el ser de la sustancia, dicho de otro modo, la sustancia no constituye la forma del hombre. En efecto, el ser de la sustancia comporta la existencia necesaria; si correspondiese a la esencia del hombre, dada la sustancia, el hombre también estaría necesariamente dado y por consiguiente existiría necesariamente, lo que es absurdo y lo que la experiencia desmiente. Por otra parte, no pueden existir varias sustancias, varios absolutos. Pero existen varios hombres, por lo tanto lo que constituye la forma del hombre no es el ser de la sustancia. Para otorgar al hombre una existencia sustancial, nos apoyamos a veces en una noción defectuosa de la esencia entendida simplemente como aquello sin lo que una cosa no puede ni existir ni ser concebida; es verdad que la naturaleza del hombre no puede existir ni ser concebida sin sus atributos que son, en un sentido, sustancias, como el pensamiento y la extensión. Pero, para definir la esencia, además debe haber, entre ella y lo que constituye, una posibilidad de conversión, es decir, que la esencia se refiera directamente a la cosa, y a la cosa sola. La esencia de una cosa no es sólo aquello sin lo que la cosa no puede ni existir ni ser concebida, sino, recíprocamente, aquello que, sin la cosa, no puede existir ni ser conce-

2. *Ética* II, axioma I.

bido. Que las cosas particulares no puedan ser concebidas ni existir sin Dios, eso no quiere decir de ninguna manera que Dios sea su esencia. El modo no existe sin la sustancia, pero no es la sustancia. Entonces, aun incluso si el hombre no pudiese ser concebido sin ciertos atributos sustanciales, no sería por ello una sustancia[3].

De la finitud del hombre resultan las más graves consecuencias, que conciernen en primer lugar a su modo de conocimiento. Al ser el alma un modo finito, la idea que tiene de sí misma, la idea que tiene del cuerpo, y la idea que tiene de los cuerpos exteriores son ideas inadecuadas. Una idea es adecuada cuando, al mismo tiempo que el objeto de esta idea, conocemos su causa o razón; es inadecuada en el caso contrario. Así pues, toda idea de un modo finito, limitada a ese modo, va a ser necesariamente inadecuada puesto que, por definición, el modo finito tiene su causa fuera de sí mismo: la idea que el alma tiene de sí misma es inadecuada puesto que el alma, en tanto modo finito del pensamiento, tiene su causa en otro modo finito; la idea que tiene del cuerpo es inadecuada, puesto que la existencia y la constitución de ese cuerpo depende de una influencia de los cuerpos exteriores que se le escapa; finalmente no conoce los cuerpos exteriores más que en la medida que produzcan impresiones en nuestro propio cuerpo, y la percepción depende así de la naturaleza de su propio cuerpo más que de la de los cuerpos exteriores. Así el conocimiento que puede tener un ser finito es necesariamente inadecuado. Constituye el conocimiento del primer género, que traduce un estado doloroso que Spinoza describió cuidadosa y largamente, y que llama "pasión", o incluso "servidumbre humana".

Lo que constituye el interés de un análisis del conocimiento del primer género, ya sea del conocimiento sensible o del

3. *Ética* II, definición II; proposición 10; *Tratado breve* II, Prefacio.

conocimiento de oído, es que su significación desborda ampliamente el plano propiamente especulativo y gnóstico en donde el conocimiento parece encerrarnos, y que el cuadro sombrío que nos pinta compromete nuestra existencia entera, en lo que tiene de más íntimo y de más concreto. Padecemos, dice Spinoza, cuando se produce algo en nosotros –o cuando algo resulta de nuestra naturaleza– de lo que no somos sino la causa parcial[4]. Es fácil ver entonces que la pasión no concierne sólo a las modalidades de nuestro conocimiento, sino también a las de nuestra acción y nuestro ser. Es el sentimiento general que tenemos de nosotros mismos, ya sea que lo consideremos bajo la perspectiva representativa, afectiva o activa, que participa de la pasión. Es nuestro ser considerado en su totalidad y en su entidad lo que es pasión, dependencia, angustia; es nuestra vida entera la que es puesta bajo el signo de la contingencia, la que es sometida a la voluntad ciega de las causas exteriores y a la arbitrariedad de la muerte. Para no ignorar esta extensión de la pasión que impregna el ser todo entero, conviene utilizar el plural y considerar las pasiones bajo el aspecto de su multiplicidad. Es lo que hace el autor de la *Ética* que redacta una lista completa de ellas, que hace la cuenta y da cuenta de ellas, inexorablemente, y sin omitir nada. Así se esclarece mejor la incoherencia de las iniciativas múltiples, pero igualmente ilusorias, del cuerpo que en realidad no hace más que obedecer a imperativos exteriores, la contradicción que plantea inevitablemente la pasión, su incompatibilidad definitiva con la felicidad.

La deducción de las pasiones y su integración al conocimiento inadecuado se operan de la manera siguiente: "Todo ser singular, al ser un modo de la sustancia, participa necesariamente de la afirmación incesante de sí que la constituye,

4. *Ética* III, definición II.

del perpetuo posicionamiento del ser por sí mismo, tiende así a perseverar en su ser"[5]. Este esfuerzo por perseverar en el ser, este apetito que es la esencia misma del hombre, y que se vuelve deseo cuando el alma toma consciencia de él, no es independiente ni está aislado, sino que, dada la situación del hombre en el mundo, a veces es favorecido, a veces al contrario molestado por las causas exteriores: en el primer caso, el ser pasa a un mayor grado de ser, conoce la alegría; en el segundo caso, su grado de ser disminuye y conoce la tristeza. En los dos casos, el sentimiento resulta en nosotros de algo que no depende de nosotros, es pasión, conocimiento inadecuado. El espíritu se remite a la modificación del ser cuyo sentimiento es la toma de consciencia, debida a la acción de una causa exterior, y cuando ésta le da alegría, la ama, cuando le trae tristeza, la odia. El juego variado de las pasiones se explicará por el esfuerzo del alma para imaginar las cosas que aumentan su potencia de actuar y para excluir las imágenes de las cosas que la contrarían. Todas las pasiones son entonces matices del amor y del odio. En virtud de las leyes de la imaginación, el

5. Cf. *Ética* III, proposición 6, demostración. [Henry traduce la demostración de la *Ética* de la siguiente manera: *Tout être singulier, étant un mode de la substance, participe nécessairement à l'affirmation incessante de soi qui la constitue, à la perpétuelle position de l'être par lui-même, tend ainsi à persévérer dans son être.* En el cuerpo del texto, nos atenemos a la traducción de Henry. El texto latino original, no obstante, dice lo siguiente: *Res enim singulares modi sunt quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* (...) *hoc est* (...) *res quæ Dei potentiam qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt neque ulla res aliquid in se habet a quo possit destrui sive quod ejus existentiam tollat* (...) *sed contra ei omni quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur* (...) *adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur.* Lo que al español podría traducirse de la siguiente forma: "En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan los atributos de Dios de una cierta y determinada manera (...), esto es, son cosas que expresan la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa, de cierta y determinada manera. Ninguna cosa tiene en sí algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia (...), sino que, al contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia. Por lo tanto, en cuanto puede y está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser". *N. del T.*]

amor y el odio se propagan, desde su objeto primitivo, hacia objetos indiferentes en sí mismos, pero que fueron perdidos al mismo tiempo que él o que tienen alguna semejanza con él. Las cosas que nos son más indiferentes se colorean de emoción. Así se crea el vasto mundo de las analogías. Así se explora y se explica el universo misterioso que creíamos inexplicable de las simpatías y las afinidades. Así también el juego de la imaginación, orientando diversamente el deseo fundamental del ser, da cuenta de la multiplicidad infinita y de la fantasmagoría de los sentimientos. Si consideramos ahora las pasiones, ya no como sentimientos, sino como deseos, es decir, si conservamos en ellas la acción a la que nos determinan, vemos que nos conducen siempre hacia lo que, en nuestra opinión, debe procurarnos la alegría y la felicidad, puesto que el deseo que manifiestan no es otra cosa que la esencia misma de nuestro ser, que consiste en buscar nuestro bien. En el libertinaje, en la ebriedad, en la avaricia, en toda pasión, los hombres persiguen su alegría, pues tienen consciencia de que su alegría es su bien. Hay aquí una verdad profunda que es que no queremos más que nuestro bien, si no, no lo querríamos, y que podría determinar el valor de las pasiones y salvaguardarlo: si fuese posible esperar que, por sí mismas, nuestras pasiones se trasformasen en alegría y amor, que nos creasen toda una vida entera de felicidad, ¿el hombre no se aferraría legítimamente a una existencia en donde, desplegando todo lo que su esencia contiene de realidad y de alegría, alcanzaría sin esfuerzo la perfección de su naturaleza? Precisamente, resulta que esta esperanza quizá no sea vana y que la necesidad, que rige el desarrollo de nuestras pasiones, implique que la alegría triunfe en nosotros sobre la tristeza, si remarcamos que, al ser nuestro deseo nuestra esencia misma en su tendencia a perseverar indefinidamente en el ser, la intensidad de este deseo se medirá exactamente en función de la cantidad de esencia que hay en

nosotros. Ahora bien, esta cantidad de esencia es más débil en la tristeza, donde nuestra esencia, disminuida y encogida, pasa a un grado menor de ser, que en la alegría en donde nuestra esencia, al contrario, se exalta y alcanza un grado mayor de ser. Por consiguiente, el deseo que nace de la alegría es más intenso que el que nace de la tristeza. Triunfará necesariamente. El deseo es entonces esencialmente afirmativo, es deseo de ser, es decir, que tiende siempre a hacer que el ser que lo constituye pase a un grado superior de ser, que quiere su alegría. Así nuestra naturaleza va en el sentido de la Alegría, tiende a la felicidad y de su alegría misma abreva deseos nuevos para tender más y más hacia ella.

Ahora bien, ¿puede suceder que, en las condiciones en las que se desarrollan las pasiones, sea satisfecha esta tendencia fundamental del ser a perseverar en el ser y hacia la alegría? Pregunta capital, pues si fuese el caso que las contradicciones planteadas por el juego de las pasiones fueran accidentales, si se resolviesen por sí mismas a través del simple mecanismo del principio que tiende a hacerlas desaparecer en la alegría, entonces la felicidad del hombre y su salvación estarían aseguradas y serían adquiridas en el conocimiento del primer género, y el spinozismo se terminaría allí. Pero la naturaleza de las pasiones humanas quiere que ninguna de ellas subsista idéntica a sí misma y que encuentre necesariamente otra pasión que arrastre al hombre en un sentido opuesto. En efecto, la sensibilidad del hombre no es creadora; dada su naturaleza individual y finita, siempre hace falta que un objeto exterior determine en él alguna afección de donde surja la pasión, sin que ésta nunca pueda nacer en él por su propia iniciativa. La pasión está entonces ligada a la exterioridad. Su idea implica al mismo tiempo la naturaleza del sujeto que la experimenta y la del objeto que es su causa. Hay tantas pasiones diferentes como objetos diversos. Como el mundo exterior nos asedia sin

cesar con percepciones nuevas y como siempre nuevos cuerpos nos rodean, nuestra alma se agita de pasiones diversas sin cesar renacientes, "fluctuando como las olas del mar agitadas por vientos contarios, incierta de los acontecimientos y del destino"[6]. No sólo nuestras pasiones varían al infinito, según la infinidad de objetos que se presentan ante nosotros y que las determinan, sino que incluso sucede que un mismo objeto produzca en nosotros emociones todas diferentes, ya sea por la operación del tiempo –por ejemplo cuando la satisfacción de nuestro hambre cambia la disposición de nuestros órganos de manera que los platos que excitan nuestro apetito generan en nosotros un invencible asco–, ya sea por la operación de la imaginación que hace que un objeto que excita el amor y la alegría pueda, en virtud de relaciones de contigüidad o de semejanza que tiene con objetos que producen la tristeza, excitar al mismo tiempo la tristeza y el odio, produciendo un estado de fluctuación en el cual amamos y odiamos una sola y misma cosa: *Odi et amo,* dice Catulo. Pero si es imposible que un mismo objeto produzca siempre la misma impresión sobre un mismo individuo, ¿qué debemos decir al considerar la diversidad de los individuos mismos? Si cada hombre está en desacuerdo consigo mismo, ¿cómo esperar que concuerde con los otros? Sus sentimientos se opondrán sin cesar y sus pasiones serán eternamente diversas. Aun si fuesen semejantes, los hombres sin embargo seguirían oponiéndose, pues el amor que los hombres sienten juntos por un mismo objeto engendra los celos, que son un odio y una tristeza. El hombre entregado a la pasión está aislado entre todos los hombres, está solo contra todos y todos están solos. Así se dibujan con más fuerza las líneas dolorosas del cuadro sombrío y sin embargo demasiado claro con el que Spinoza pinta exactamente

6. *Ética* III, proposición 59, escolio.

la miseria del hombre, sometida y dividida, y la soledad de los esclavos. Una necesidad lógica hace que se sucedan en el hombre la alegría y la tristeza, la tristeza y la alegría. No hacemos más que dejarnos gravar la historia afligente que un mundo ignorante de nuestros deseos escribe en nosotros y sella con angustia y con muerte. No puede suceder, dice Spinoza, que el hombre no sea una parte de la Naturaleza[7]. No sabemos cuánto tiempo vamos a vivir[8]. La multiplicidad de las causas del universo nos rodea y hace pesar sobre nosotros la amenaza constante de un determinismo ciego y que ignoramos. El individuo depende de un curso de la Naturaleza que no puede descifrar. La consciencia infeliz [*malheureuse*] mira y sufre sin comprender. El enigma, porque compromete nuestro ser y nuestra existencia, en vez de plantearse como una curiosidad abstracta ante la inteligencia especulativa, se convierte en una inquietud esencial, y toma el valor de un misterio doloroso, como la desesperación se vuelve la última palabra del hombre-en-el-mundo [*homme-dans-le-monde*]. La expresión penetrante de Martin Heidegger se cubre aquí para nosotros de todo su sentido trágico. Presentando todos nuestros sentimientos bajo el aspecto de su dependencia y de su relación recíproca con los acontecimientos y accidentes del universo, asigna al hombre un destino de dolores, de alegrías efímeras que, en razón de su incertidumbre misma, se acompañan inevitablemente de angustia y se destruyen de este modo a sí mismas. Contemplando sus deseos, el hombre cuenta todavía sus infelicidades [*malheurs*]. No hay felicidad en la pasión.

7. *Ética* IV, proposición 4.
8. *Ética* II, proposición 30.

# Capítulo VII
## El valor del conocimiento

Para este hombre incomprensible para sí mismo, fragmento separado del todo e incapaz de reunirse con él, para este ser finito, sacudido por todos los vientos, que ama lo que odia, que odia lo que amó, para esta "quididad tenebrosa" sometida a las causas exteriores, Spinoza demuestra que la felicidad debe nacer. El error de la pasión es que, en ella, el deseo fundamental que constituye nuestro ser contrae relaciones con las cosas contingentes y vincula así su suerte a la de ellas, que es mortal. Lo que muere es falso, lo que no muere es verdadero. Sólo dirigiéndose hacia la sustancia y hacia Dios, el hombre podrá participar de la vida auténtica y verdadera, es decir, de una vida que no tiene ninguna relación con la muerte. Ahora bien, Spinoza nos lo mostró, Dios, el Ser absoluto, existe; está ahí, ofreciéndose a nuestro amor; sólo basta con conocerlo. Es así como sólo en y por el conocimiento el hombre debe salvarse. La potencia del alma, dice el autor de la *Ética*, se define sólo por la inteligencia[1].

Y sin embargo, hacer del conocimiento un medio para la salvación, e incluso el único medio para la salvación, excluyendo cualquier otro, y en particular la voluntad, puesto que ésta fue negada en tanto poder diferente de la inteligencia, era

1. *Ética* V, Prefacio.

plantear necesariamente una objeción grave que nos ofrece el spinozismo mismo. En efecto, una de las afirmaciones sin cesar renovadas por Spinoza y sin duda una de las más profundas del filósofo holandés, es que la idea no puede hacer nada contra el deseo. Ya el autor del *Tratado breve* había mostrado la impotencia de la razón para dominar las opiniones y las pasiones suscitadas y sostenidas por la experiencia. Si la razón en efecto puede triunfar contra pasiones producidas en nosotros de oído, porque, siéndonos interior, puede triunfar contra lo que viene de afuera, no pasa lo mismo cuando se trata de pasiones en las que sentimos el objeto presente. Pues la razón, que procede por razonamiento, no nos une directamente a un objeto y no nos procura el gozo, mientras que la pasión que resulta de la experiencia es el gozo de algo con lo que estamos inmediatamente unidos y que tiene para sí la evidencia de su fuerza, de su presencia, de su calor[2]. El autor de la *Ética* no otorga a la razón una impotencia tan radical porque, en el intervalo, aunque subordinando siempre la razón a la intuición, le atribuyó la facultad de conocer adecuadamente las cosas por sus propiedades comunes y de captarlas en su encadenamiento necesario. Pero no deja de afirmar que el conocimiento del bien y del mal, tal como nos lo da la razón, no puede liberarnos del yugo de las pasiones, como, por ejemplo, dándonos una regla para distinguir entre estas pasiones, para ligarnos a unas y para rechazar otras. En efecto, la idea del bien no puede engendrar ni juzgar ninguna pasión porque esta idea es ella misma la consecuencia de una pasión. Antes que Schopenhauer y antes que Freud, la mirada penetrante y la extraordinaria lucidez de Spinoza desenmascaran y ponen al desnudo esta verdad irónica y dolorosa según la cual no deseamos una cosa porque la juzgamos buena,

2. Cf. *Tratado breve* II, capítulo XXI.

sino que la juzgamos buena porque la deseamos[3], verdad que se ilustró con un placer amargo recurriendo a un pasaje de *Las afinidades electivas*, en donde Goethe hace decir a Eduardo, ya enamorado, luego de su primer encuentro con Odile: "Es una persona llena de espíritu"; y su mujer le contesta: "¿Llena de espíritu? Pero si no abrió la boca". El autor de la *Ética* seguramente también hubiera disfrutado este episodio. ¿Pero acaso la razón está satisfecha, y el conocimiento encuentra allí algo más que la prueba de su impotencia radical y de su pretensión ridícula? Suponiendo por otra parte que nuestro conocimiento sea conforme con la verdad y que el bien que nos presente sea otra cosa que la proyección de un deseo ilusoriamente adornado por la conciencia con los vestidos de la moralidad y así transformado en fin, la conclusión sería la misma, porque la representación de un bien, aunque sea objetiva y válida, no puede de ninguna manera determinar al sujeto a actuar independientemente de sus deseos o contra ellos. Desde el punto de vista de su eficacia, en efecto, existe la misma diferencia entre la idea y el deseo que, para Hume, entre la idea y la sensación. La urgencia de ésta contrasta singularmente, por su presencia eficaz, con la falta de coloración y la palidez inactiva de aquella. Esas imágenes mudas que son nuestras ideas razonables no pueden hacer nada para nosotros contra el lenguaje terriblemente persuasivo en el que nos hablan las pasiones. El autor de la *Ética* va incluso más lejos cuando nos muestra que la representación de un bien es no sólo ineficaz sino también contingente. Bien podemos estar seguros de que una cosa es buena, pero no podemos hacer que se presente, según nuestro capricho, a nuestra imaginación: no es más que una simple posibilidad. Por eso la impresión que causa sobre nosotros languidece y muere al lado de la pasión que nos inspira un

3. *Ética* III, proposición 9, escolio.

acontecimiento actual. Fatalmente entonces, el conocimiento del bien y del mal va a ser ahogado por esta infinidad de sensaciones presentes con las que el mundo exterior nos rodea a cada instante. Fatalmente la impotencia será la última palabra de la razón. Es lo que muestra con fuerza un escolio justamente famoso de la *Ética* en donde Spinoza recurre a su vez a Ovidio y al *Eclesiastés*: "Con esto creo haber mostrado la causa por la que los hombres son más influenciados por la opinión que por la verdadera razón; y por qué el verdadero conocimiento del bien y del mal* cede con frecuencia a toda especie de concupiscencia; de aquí las palabras del poeta: 'Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo peor'. Y lo mismo parece haber tenido en mente el *Eclesiastés* cuando dijo: 'Quien aumenta su ciencia aumenta su dolor'. No lo digo, sigue Spinoza, con el fin de concluir que es preferible ser ignorante a saber; o para decir que no hay ninguna diferencia entre el necio y el hombre inteligente en la regulación de sus afecciones [*affections*]; sino porque es necesario aprender a conocer tanto la potencia de nuestra naturaleza como su impotencia, a fin de poder determinar lo que puede la Razón para regular las afecciones [*affections*], y lo que no puede"[4]. Pero cuando la inteligencia fue radicalmente condenada, sus pretensiones ridiculizadas, y su rol reducido al de un sirviente dominado por nuestros deseos, ¿qué poder podemos otorgar todavía a la Razón para regular nuestras afecciones [*affections*], si la idea no puede hacer nada contra el deseo? La respuesta de la *Ética* es simple: la idea puede todo contra el deseo porque, comprendida bien, ella misma es un deseo, un deseo más grande.

* En este punto, Henry omite la frase *animi commotiones excitet*: el verdadero conocimiento del bien y del mal no sólo cede a la concupiscencia sino que también "excita las emociones del alma". [*N. del T.*]

4. *Ética* IV, proposición 17, escolio.

Es comparándola con el cuerpo, por más paradójico que esto pueda parecer en primera instancia, como podemos con mayor facilidad poner de relieve la actividad y la eficacia de la idea. En razón de la espontaneidad que es el fondo de la sustancia y que todo atributo posee porque participa de esta sustancia, el cuerpo, modo de un atributo, la extensión, comportará así un principio de actividad interna y las determinaciones de su esencia bastarán para dar cuenta de sus diferentes movimientos. Es inexacto entonces pretender, como lo hizo Descartes, que la intervención de una potencia exterior sea necesaria para imprimir movimiento a la extensión. La concepción cartesiana de la materia que ve en ella una masa en reposo incapaz de salir por sí misma de ese estado y de moverse, está en contradicción con esta verdad general según la cual todo ser en la naturaleza, al ser un modo de la sustancia, tiene necesariamente una eficacia propia y una espontaneidad individual. No podríamos comprender, por otra parte, si la materia fuese pasiva, cómo algo heterogéneo respecto de la extensión pudiese ejercer sobre ella una acción cualquiera, puesto que toda relación de causalidad implica necesariamente una homogeneidad de naturaleza y puesto que no podemos concebir que el pensamiento pueda actuar sobre un punto de la extensión, por ejemplo la glándula pineal, o inversamente. La extensión y el movimiento no son entonces separables sino por abstracción, porque el movimiento supone la extensión como principio y porque éste acarrea el movimiento como su consecuencia inmediata. Lo que es verdadero del movimiento y de la extensión lo es también del deseo y de la idea, que no hacen más que un Modo del pensamiento, que es un atributo de la sustancia; la idea participa, ella también, de la actividad de la sustancia, que es causa de sí, producción interna e incesante. Así pues, la idea es activa, eficaz, implica la afirmación de su ser, es esta afirmación misma, es espontaneidad, deseo.

Es por error que, al considerar las ideas abstractamente, se las separó de la afirmación que las subyace y de la actividad que es su razón de ser. Sólo así las ideas aparecieron como productos muertos incapaces por sí mismas de determinarnos actuar y de engendrar nada, análogas a los objetos de la imaginación, simplemente ubicados ante el espíritu, como imágenes mudas pintadas sobre un cuadro[5]. Para devolver la vida a estas ideas inertes, hizo falta imaginar, inventar un poder al mismo tiempo exterior y superior a esas ideas, que les otorgue la afirmación de la cual se las había arbitrariamente privado y que Descartes llama la "voluntad". Pero siendo la exigencia de la felicidad incompatible con la voluntad, y habiendo Spinoza rechazado el libre arbitrio por esta razón subjetiva, hubo que, inversamente, restituir a la inteligencia todo el peso y todo el poder de una voluntad para devolver al conocimiento el valor de salvación que el autor de la *Ética* esperaba de él y para hacer de la idea misma una verdadera espontaneidad y un deseo. Al mismo tiempo, vemos cómo se superó la oposición ente un intelectualismo y un voluntarismo del cual se creía haber descubierto la copresencia antinómica en el interior del spinozismo, y cómo se realiza el acuerdo entre la concepción que parece hacer del alma una tendencia y un deseo, en tanto modo de la sustancia, y la que plantea el alma esencialmente como un conocimiento, en tanto idea del cuerpo. El voluntarismo que se creyó descubrir al principio del Libro III de la *Ética*, y en particular en las proposiciones 6 y 9, no contradice más que a un intelectualismo puro y abstracto, que no es el de Spinoza. El conocimiento para él es inmanente al deseo, y recíprocamente.

Así es al mismo tiempo dejada de lado la otra objeción que se le podría realizar al spinozismo en tanto pretende hacernos

5. *Ética* II, proposición 49, escolio.

alcanzar la felicidad por la mediación de la sola inteligencia y que consistiría en hacer valer la abstracción y la relatividad inherentes a todo conocimiento. En el conocimiento, en efecto, el espíritu no puede salir de sí y nunca está en contacto más que consigo mismo y con su propia representación. Esta representación, por otra parte, no es sino el reflejo de la naturaleza espiritual, puesto que lleva, inscrita en ella, las formas y las intenciones del espíritu. El conocimiento es así limitado a ideas, y a ideas que no son en la conciencia la expresión de ningún ser exterior, sino solamente la marca de la actividad subjetiva de un sujeto. En los dos casos, el conocimiento se revela incapaz de darnos la felicidad puesto que no vio más allá del Ser absoluto y auténtico, que es Dios, y que es el único que puede legitimar y consolidar nuestro amor. Pero precisamente, afirmando que la idea no es separable del deseo, es decir, de lo que manifiesta en cada ser singular la presencia del Ser absoluto, el spinozismo rechazaba expresamente toda concepción que quisiese aislar la idea del Ser y de alguna manera replegarla sobre sí misma. Salvaguardaba así las aspiraciones más íntimas de la conciencia mostrándole que, en el conocimiento, el espíritu toma inmediatamente posesión del ser. Si fuese de otra manera, sería siempre imposible para el espíritu deducir una realidad de un simple concepto y no podría más que desarrollarse en superficie, sin salir nunca de la apariencia y sin alcanzar nunca la profundidad del ser y la felicidad a él ligada. Por consiguiente, o bien el sistema será una pura fenomenología, y el conocimiento deberá reconocer su impotencia definitiva en lo que concierne al problema existencial, o bien entonces el espíritu tendrá una significación ontológica, es decir, que su objeto no será solamente en sí y para sí, sino que tendrá también una existencia en sí, es decir, que las esencias inteligibles serán además esencias en el absoluto. El espíritu podrá alcanzarlas, puesto que son

inteligibles, pero no dejarán por ello de tener una realidad independiente. En virtud de esta certeza inherente a la inteligencia, las cosas están en la realidad como están en su representación, son *in re* como son *in mente* y todo acto de la inteligencia puede ser verdaderamente una afirmación de la verdad; pero este acto particular, por el cual se afirma el pasaje de la esencia a la existencia, es tal que no es verdadero sino bajo la condición de sobrepasarse a sí mismo en tanto acto intelectual y de atravesar la esfera de la idealidad para entrar en la de lo concreto. La idea contiene infinitamente más que sí misma. La idea es el ser.

El conocimiento no es entonces abstracto. No es tampoco relativo, puesto que la estructura de su objeto no es el reflejo de una forma del espíritu. Si el ser se nos presenta bajo ciertas categorías, por ejemplo el pensamiento, la extensión, estas categorías no son categorías del espíritu, sino más bien categorías del ser mismo que traducen fielmente o, para ser más exactos, que constituyen su naturaleza. Vemos que el realismo de Spinoza otorga al espíritu más que el idealismo de Kant. A la invencible relatividad de la forma, el autor de la *Crítica de la razón pura* opone el inalcanzable absoluto de un "en sí" que se encuentra más allá de nuestros límites y que debemos padecer sin comprenderlo, en el orden intelectual y en el orden práctico. Y aun si, más tarde, el autor del *Opus postumum* fue llevado a negar la exterioridad y, en cierto sentido, el no-conocimiento de lo Absoluto, identificándolo con el Sujeto, el conocimiento, y precisamente en la medida en que estaba vinculado con el sujeto, seguía siendo relativo y no era para el hombre de ninguna ayuda en lo que concierne a la significación de su existencia y a la salvación de su ser. Pero si, en el kantismo, las formas del pensamiento son murallas que lo encierran en sí mismo, no ocurre lo mismo en el spinozismo en donde aparecen como las formas mismas del ser, y del ser

en sí. Así pues, el conocimiento adquiere su valor existencial a partir del rechazo por concebir al idealismo, ya sea entendido como un sistema que afirma que el ser, todo el ser, está en las ideas o en el espíritu, lo que es falso para Spinoza, o bien como una filosofía que admite un mundo en sí, pero ubicado más allá del mundo pensado, lo que es igualmente falso para Spinoza. Este doble rechazo del autor de la *Ética* se explica por la preocupación única que tiene en él la conciencia de alcanzar la felicidad: si no existe mundo en sí, es decir, un Ser absoluto, o si simplemente no lo podemos conocer, está claro que, desde el punto de vista de nuestra existencia concreta, el resultado es el mismo: en los dos casos estamos separados del ser, es decir, somos infelices [*malheureux*]. Por eso el spinozismo no es un idealismo sino un realismo idealista: plantea, a la vez, que existe un Ser absoluto y que podemos conocerlo, sin deformarlo por una aprehensión subjetiva, tal como es en sí. El conocimiento adquiere al mismo tiempo un valor privilegiado, puesto que lejos de ser abstracto o relativo, nos une con el ser mismo, en su intimidad y en su verdad absolutas. Porque el conocimiento era esto, o más bien, porque Spinoza hizo esto de él, comprendemos que no haya buscado afuera la condición de su salvación.

# Capítulo VIII

## El progreso de la conciencia

Por más absoluto que sea el valor del conocimiento, éste sigue siendo el conocimiento del hombre, quien parecía precisamente no poder tener, en tanto modo finito, más que ideas inadecuadas. Podemos comprender que haya, por un lado, un conocimiento perfecto cuyo propósito retrace exactamente el del Ser, o para decirlo mejor, que coincida con este Ser mismo, que no nos dé, por consiguiente, una perspectiva parcial y fragmentaria de lo real, sino que nos lo haga pensar íntegramente, adecuadamente. Pero no podemos olvidar, por otro lado, la situación del hombre-en-el-mundo [*homme-dans-le-monde*], situación que pareció asignar al conocimiento del individuo inevitablemente un carácter pasivo e incompleto. Entre la perspectiva total del Ser, y la insuficiencia de un punto de vista particular y limitado, la oposición es manifiesta.

La necesidad de superar esta dificultad y de hacer que el conocimiento conserve su valor concreto condujo al autor de la *Ética* a tomar prestado algo más de la filosofía cartesiana. Luego de haber demostrado que, en el curso de la naturaleza, el alma no puede poseer sino ideas mutiladas y confusas, Spinoza encuentra la manera de reintroducir lo inteligible en la inteligencia humana recurriendo a esas idas absolutas que había puesto de relieve el autor de las *Meditaciones* y que,

separadas de todas las otras, llevan en sí mismas su inteligibilidad, como, por ejemplo, la idea del pensamiento o la de la extensión. Lo que caracteriza a tales ideas en Descartes, es que pueden estar presentes enteras en un ser, por más limitado que sea. Así como Descartes alcanza todo su pensamiento en el *cogito,* de la misma manera, según la *Ética,* el pensamiento puede ser captado por un alma sola. Se lo considere, en efecto, a partir de la sensación, de la concepción intelectual, del dolor o de la pasión, el pensamiento está enteramente presente en cada una de sus manifestaciones, de la misma manera que la naturaleza total de la extensión se encuentra en cada una de sus partes. Ahora bien, de lo que se encuentra al mismo tiempo en el todo y en la parte, tendremos necesariamente una idea adecuada; tendremos necesariamente ideas adecuadas del pensamiento y de la extensión, de la misma manera que tendremos una idea, por más mutilada y confusa que sea, de un modo de la extensión o de un modo del pensamiento. Estas ideas adecuadas son nociones comunes, pues están igualmente implicadas en cada individuo, y su conjunto constituye la razón.

Esta deducción de la presencia de ideas adecuadas en la conciencia del hombre no debe hacernos creer, por su apariencia abstracta, que Spinoza salva aquí su doctrina gracias a un procedimiento únicamente dialéctico o por tomar prestado algo exterior y superficial de una filosofía extranjera. La idea de la *Ética,* en efecto, es que el ser, en su fondo, no es individual, sino universal; es que, lo que es real, no es el modo en tanto modo, sino lo que lo constituye, es decir, su relación con el atributo, la participación del cuerpo en la extensión, la de la idea en el pensamiento. El progreso dialéctico del espíritu, que explica que, sin salir de él mismo, el hombre sea capaz de extender su pensamiento a la naturaleza entera y de comprender íntegramente la realidad, no es entonces abstracto, sino que

expresa el fondo mismo del ser o más bien se confunde con él. Incluso sólo por intermedio de la imaginación la conciencia puede tener por un momento la ilusión de remontar de lo singular a lo universal, cuando en realidad no hace más que recortar en la infinidad de la extensión inteligible, para limitarla y circunscribirla en un solo lugar pensándola bajo la forma de un cuerpo particular. Dicho de otro modo, el progreso por el que la conciencia sobrepasa el mundo modal y fantasmagórico de la multiplicidad y de la división sólo es posible porque no hace más que recorrer en sentido inverso el camino por el que un procedimiento anterior y fundamental nos había conducido de la totalidad a la parte, y no nos había permitido pensar el universo de las cosas particulares sino en la medida que este universo era primero un universal, es decir, en la medida que estaba apoyado en la infinidad indivisible del ser. Pero el espíritu había percibido *a priori*, en la unidad de la extensión inteligible, la pluralidad de cortes y de líneas que iba a insertar y a dibujar en ella, y que le permitirán, instaurando tantas relaciones necesarias como sea debido, comprender los seres singulares y finitos vinculándolos al todo y pensándolos bajo el signo de la inteligibilidad en su relación recíproca y racional con el universo. El conocimiento del segundo género no sale entonces de ninguna manera del conocimiento del primero, así como "el deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primero, sino del segundo género de conocimiento"[1]. No podemos deducir lo verdadero sino de lo verdadero, así como de lo verdadero no podemos deducir sino lo verdadero. Si podemos reencontrar la verdad, es que la poseemos, así como nos ponemos a desear el ser porque ya estamos en él. La enseñanza de Spinoza es que el hombre no alcanzará la salvación abandonándose a una suerte de

1. *Ética* V, proposición 28.

movimiento creador que lo empujaría hacia lo que debe ser (lo que sería reintroducir, aunque sólo sea por el corto instante de un pasaje, la aprehensión de lo desconocido y de la angustia), sino aprendiendo lo que es verdaderamente, con plena necesidad y eternidad. He aquí por qué el progreso de la conciencia es una toma de conciencia, no un impulso hacia una realidad heterogénea respecto de nuestra esencia, sino el conocimiento perfecto de nuestra naturaleza absoluta, en el fondo de la cual descubriremos lo que somos auténticamente, es decir, Dios.

El conocimiento del segundo género, sin embargo, todavía no nos une a Dios inmediatamente. Pero ya es para nosotros liberación y libertad, pues comprende las cosas. Comprender una cosa es descubrir su necesidad. Y descubrir la necesidad de una cosa supone que nos identifiquemos con esta necesidad, que esta necesidad sea la del espíritu. En la medida que comprendemos una cosa, tenemos en nosotros la razón de la cosa comprendida. Pero esto es actuar: "Nosotros actuamos cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se produce algo de lo que somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser comprendido clara y distintamente por ella sola"[2]. Así se sustituyen la pasión y la dependencia por la acción y la libertad. Pero como la pasión, la acción no se limita al plano especulativo. La vida del espíritu penetra la naturaleza entera y nuestra existencia concreta se transforma por ella. En el conocimiento del segundo género, en efecto, siendo las ideas que son inmanentes a los deseos y a las acciones del hombre ideas adecuadas de las cuales éste encuentra sólo en sí mismo la causa y la verdad, el hombre no sacará sino de sí mismo los motivos de los actos de los que será verdaderamente el autor. Si la libertad es así salvaguardada, la felicidad lo es al mismo

2. *Ética* III, definición II.

tiempo, porque la incitativa individual no consiste en un poder trascendente análogo del que se dota al libre arbitrio y al que los estoicos como Descartes recurrieron por error, poder que el hombre podría oponer al deseo y por el que se opondría de esta manera a sí mismo en un doloroso desdoblamiento. En efecto, la razón no busca destruir la naturaleza, sino comprenderla, y puede hacerlo porque, en el fondo, la naturaleza es inteligible. Si la razón se opone a una naturaleza, es a una naturaleza superficial, que no es verdaderamente, que no es del todo la naturaleza. La naturaleza determina al hombre a hacer lo que corresponde a su esencia de hacer, pero la razón también, y aun más –pues, actuando según lo que llamamos "la naturaleza", actuamos menos según nuestra propia esencia que obedeciendo a todas las alteraciones y a todas las modificaciones que el universo le hace padecer y que no son nuestras, que no traducen sino que traicionan nuestra naturaleza auténtica y personal. Al contrario, al ser las ideas de la razón originarias en nosotros, sólo a partir de nuestra esencia y de las leyes de nuestra naturaleza, producen los determinantes de nuestras acciones. Todo acto racional es un acto libre, un acto natural, un acto esencial. La posibilidad que tiene la conciencia de reducir lo que padece en beneficio de lo que comprende está, por otra parte, implicada en las relaciones que las afecciones tienen con el conocimiento y con sus objetos. Las afecciones acompañadas de conocimiento claro y ligadas así a objetos reales e inmutables son duraderas y consistentes, mientras que las afecciones despertadas por la imaginación y ligadas a objetos sensibles y variables son inciertas y caducas. A la determinación de causas de resistencia que las pasiones oponen al conocimiento racional, corresponde la determinación de causas internas de ruina que ellas comportan, y que son las leyes mismas de la competencia entre las pasiones y la tendencia que crean en nosotros a despojarnos de sus objetos perennes y entristecedores para

contraer una relación con objetos más seguros[3]. La desvalorización de los objetos efímeros a los que se aferraba nuestro deseo en la pasión nos prepara también para desolidarizar a ésta de las causas exteriores –solidaridad que la constituía justamente como pasión, puesto que ésta resultaba únicamente de la relación que nuestro deseo tiene con la potencia preponderante de tal causa exterior, relación cuya necesidad no es más que accidental[4] y no una necesidad verdadera. En la medida que esta solidaridad ilusoria es rechazada, nuestra pasión misma se desvanece, y no nuestro deseo que se alista para dirigirse hacia un Objeto más digno de él para fijarse en la eternidad. Así, pasando de la pasión a la acción, no abandonamos nada, puesto que todo lo que había de positivo en la pasión subsiste y puesto que no suprimimos más que la nada. El progreso moral no está ligado a ningún arrepentimiento, a ningún remordimiento, y por eso es un verdadero progreso hacia la felicidad. En fin, la razón no conoce sólo las cosas bajo un cierto aspecto de eternidad[5] sino además bajo el de la necesidad[6], que también tiene una significación concreta, en la medida que nos muestra que las cosas individuales no son causas libres, sino agentes determinados por otros agentes; y mientras que toda pasión por un ser supuestamente libre crece en virtud de esta libertad misma porque se ajusta y se condensa sobre la sola idea de este ser, aislado de todo antecedente, la necesidad, al contrario, esparciendo la pasión sobre la serie indefinida de causas, la dispersa y la debilita.

El conocimiento del segundo género, que nos enseña a no depender sino de nosotros mismos, nos enseña al mismo tiempo a salvaguardar nuestra esencia sin comprometerla compo-

3. *Ética* V, proposición 7 y proposición 20, escolio.
4. Cf. *Ética* III, proposición 15.
5. *Ética* II, proposición 44, corolario 2.
6. *Ética* II, proposición 44.

niéndola con fuerzas exteriores que pueden siempre alterarla y amenazar su integridad. De esta manera, tiene la capacidad de darnos cierta felicidad. ¿Cómo la tristeza podría nacer de la razón, que es acción? Nada de lo que anda mal en nosotros puede venir de nosotros. La tristeza que marca una compresión y una alteración de la esencia no va a explicarse nunca por medio de esta esencia misma. La tristeza es siempre una pasión, resulta siempre de un conocimiento inadecuado. Es derrota para la inteligencia y por eso el sabio la condena al mismo tiempo que a todas las otras pasiones que participan de esta tristeza como la piedad, la humildad, la esperanza, el miedo, la desesperación. Pero, inversamente, la inteligencia es derrota de la tristeza, porque al suprimirnos toda dependencia y convirtiéndola en una pura dependencia interior, le da a nuestra esencia su plenitud y le permite realizarse libremente en un despliegue alegre. Y sin embargo el conocimiento racional no nos aporta esa felicidad absoluta que busca Spinoza. Si todo aquello por lo que el hombre, a partir de su naturaleza, es causa eficiente y completa es necesariamente un bien, éste sigue siendo una parte de la naturaleza, y una parte que, dado el anti-finalismo explícito de la *Ética*, no fue adaptada providencialmente a sus deseos. Por medio del conocimiento claro de lo que le conviene verdaderamente de la naturaleza, el hombre puede hacer que un cierto número de objetos le sean útiles y ventajosos, y extender fuera de él su potencia de actuar; no puede hacer que su esencia deje de toparse en general con la fuerza mayor de las cosas ni que la razón deje así de ser para él generadora de acción expansiva para devenir solamente un principio de aceptación y de consentimiento. La razón nos hace comprender la necesidad del orden universal y, al inclinarnos a no desear nada más que lo que es necesario, nos enseña a cambiar nuestros deseos más que el orden del mundo y a encontrar en esta sumisión, libremente asumida porque claramente comprendida, la calma y el

alivio. Pero si nuestra alma conoce entonces el reposo y avanza así hacia las fronteras de la Tierra bienaventurada [*bienheureuse*], su felicidad sin embargo permanece coloreada con una tina entristecida y como con una amargura secreta que comporta resignación, y que está implicada en esta distinción propiamente estoica, entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Aquí sin duda se encuentran el estoicismo y el spinozismo, en una misma sabiduría, igualmente aliviada, pero igualmente resignada. Es por esto que el autor de la *Ética* marca con exactitud la significación y los límites de esta felicidad en un texto de tono severo pero significativo, y que concluye el Libro IV: "La potencia humana es muy limitada y es infinitamente superada por las causas exteriores; por eso no tenemos nosotros el poder* absoluto de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Sin embargo, soportaremos con el mismo espíritu los acontecimientos... si tenemos conciencia de que somos una parte de la naturaleza, cuyo orden seguimos. Si comprendemos estas cosas clara y distintamente, entonces, esa parte de nosotros mismos que se define por la inteligencia, es decir, la mejor parte de nosotros, encontrará su quietud**. Pues en tanto comprendemos, no podemos desear*** nada sino lo que es necesario, y no podemos encontrar reposo absoluto sino en la verdad; por eso, en tanto comprendemos, el esfuerzo de la mejor parte de nosotros mismos concuerda con el orden de la Naturaleza entera".

* El término que usa Henry es *pouvoir*, por lo cual traducimos "poder". Pero el término original es *potestatem*, que en español podríamos traducir por "potestad". [*N. del T.*]

** El texto original continúa así: *& in eâ acquiescentiâ perseverare conabitur*; lo que podría traducirse como "...y se esforzará por permanecer en esa quietud". [*N. del T.*]

*** El término que usa Henry es *désirer*. El original, no obstante, es *appetere*, lo que corresponde a nuestro "apetecer". Spinoza distingue el apetito del deseo en el escolio de la proposición 9 de *Ética* III, cuando define al deseo como el apetito con conciencia de sí. [*N. del T.*]

Abstente y soporta, decían los estoicos –el estoicismo es una conciencia al acecho más preocupada por protegerse de la Fortuna que por abandonarse al amor. Es una doctrina hecha contra la infelicidad [*malheur*], más que para la felicidad. Comprendemos que Spinoza no se haya aferrado a una concepción que, insistiendo en la necesidad de la aceptación, hacía ver en la felicidad algo pensado y querido más que una alegría inmediata y espontánea. Todo el esfuerzo de la *Ética* tiende a hacernos superar el estado del conocimiento racional, que tomaba como objeto a las nociones comunes sin unirnos a las cosas concretas, para hacernos percibir al contrario nuestro vínculo inmediato con las esencias singulares y nuestra unión íntima con Dios que las constituye y que es, en ellas, lo más real que ellas poseen. Ya no concebiremos nuestra felicidad, porque la sentiremos.

El conocimiento del tercer género que es precisamente el conocimiento intuitivo de Dios, por otra parte, resulta del conocimiento racional. Por medio de la razón, el espíritu comprende las cosas. Pero a medida que comprende mejor las cosas, el espíritu descubre su verdadera razón de ser, su fondo que es también su fundamento. Desde el punto de vista de la realidad concreta, en efecto, los cuerpos ya no pueden ser considerados como modos finitos. En tanto finitos, los modos son necesariamente abstracciones, resultados errantes del juego de sombras con el que la imaginación puebla el universo. Toda finitud es ilusoria. Toda limitación es negación, y una negación no podría ser. Lo que es verdaderamente, lo que es real, no es entonces el individuo separado del universo. Pero no es tampoco, como lo creía el conocimiento del segundo género, la relación necesaria que liga al individuo con el universo. Lo que es real, es el universo mismo, o lo universal, es decir que no es la totalidad pensada como una suma compuesta de partes que la constituirían y respecto de las cuales esta totalidad debería

ser considerada como segunda, sino la totalidad pensada como una unidad primordial y naturante, como una esencia indivisible y originaria, que es *ipso facto* una existencia, porque tiene en sí su razón de ser y porque es *causa sui* –en una palabra, lo que es real, es la sustancia, es Dios. Ahora bien, nosotros no podemos pensar sino lo real, porque el pensamiento no hace más que uno con el ser y porque, si no hubiese ser, o si no fuese el pensamiento del ser, no habría pensamiento. No podemos pensar entonces sino la sustancia. Toda idea es necesariamente idea de Dios. El conocimiento es el conocimiento de Dios.

Estamos compuestos por un cuerpo y un alma. En tanto finito, el cuerpo no es nada. Pero en tanto es, participa necesariamente del Ser absoluto, es todo. En tanto finita, nuestra alma tampoco es nada, pero en tanto es, es el pensamiento mismo de Dios. Es Dios quien piensa en nosotros, cuando pensamos, y quien sostiene nuestro pensamiento, como es Dios quien subyace a los cuerpos, a cada cuerpo. En la medida que es, lo singular se identifica con lo universal. En la medida que somos, somos Dios. Separado de Dios, que es algo así como el lugar geométrico de la existencia, el hombre no tiene más que un valor imaginario. No se vuelve inteligible y real más que a condición de amarrarse a la sustancia, o más bien de identificarse con ella. El hombre no existe por su límite, que no es más que una determinación extrínseca, una negación, que no es sino por el principio interno que lo pone en el ser y que le da la fuerza para perseverar en el ser. No existe más que en la medida que es por y en Dios.

El conocimiento del segundo género era adecuado, porque dibujaba sus relaciones en la naturaleza universal, y, sin embargo, parcial, porque no conservaba de esa naturaleza total más que las leyes generales y abstractas. Pero una explicación no es completa sino cuando remonta a un principio absoluto que permite descubrir la parte como la consecuencia del Todo

en el que tiene su condición de inteligibilidad y de existencia. El conocimiento del tercer género nos muestra precisamente este principio absoluto, que es Dios, que es la causa de todas las esencias y de todas las existencias y en el que toda cosa reposa. Este conocimiento de Dios es intuitivo. No se desarrolla en momentos distintos que corresponderían a diferentes aspectos de una realidad sucesivamente percibida. No considera en cada ser singular la pluralidad de líneas que dibuja sobre la extensión inteligible y que marca sus límites, sino el poder que determina la unidad de su afirmación interna y de su esencia positiva. No recorre las cosas para describir sus propiedades generales, sino que penetra en su intimidad esencial y capta a cada ser singular bañándose en la fuente misma de su realidad singular y universal, identificándose con su origen y su causa inmanentes. No es una apercepción del ser, sino un gozo. La intuición une el pensamiento al ser. El alma no es sujeto, el ser no es objeto, porque el sujeto y el objeto no hacen más que uno, porque el alma se confunde con Dios. –Aquí aparece sin duda, extendido al hombre, puesto que lo comprende en Dios, transfigurado e iluminado por el juego de conceptos inteligibles y el progreso dialéctico del sistema, el pensamiento primero de Spinoza, que ciertos hebreos, nos dice el autor de la *Ética*, habían percibido como a través de una neblina, y según el cual Dios, su entendimiento y el objeto de su entendimiento no son más que uno.

Conocer, o más bien reconocer esta identidad esencial e íntima del alma y de Dios, experimentarla en un gozo supremo, he aquí en qué consiste la beatitud.

# Capítulo IX
## La beatitud

"En Spinoza todo está en todo, y no se puede captar nada por separado", afirma Lagneau, que sin duda quiere subrayar la unidad profunda de la filosofía de la *Ética* e indicar así que ningún punto particular del sistema es inteligible, si nos limitamos solamente a él, y que su perfecta comprensión supone, al contrario, la intervención de todo el pensamiento spinozista, que implica y del cual es el principio activo. De aquí surge la extrema dificultad para comprender perfectamente la *Ética*, pues debemos tener todo el tiempo presente en la mente, y abrazar con un solo acto de pensamiento, la totalidad de la doctrina sin la que las ideas pierden sus sentidos y su vida. Es además lo que constituye el valor de una filosofía cuyo poder consiste en percibir de una sola intuición el mayor número posible de pensamientos, de forma que ninguno de ellos tomado de manera aislada sea capaz de satisfacerla, porque ninguno es suficiente para traducir la riqueza del principio que la anima y que ella supone. Pero esta afirmación del autor de las *Célèbres Leçons* tiene sin duda un doble sentido, y el primero no hace más que reflejar en el orden del pensamiento lo que el segundo expresa en el orden de la realidad. Que en la filosofía spinozista no se pueda captar nada por separado, esto no quiere decir que hay una unidad de la doctrina que

acarrea sólo la solidaridad de las diferentes tesis especulativas y que resulta de la omnipresencia de un pensamiento fundamental que juega en cada una de ellas el rol de un principio superior de inteligibilidad; esto significa también que hay paralelamente a esta unidad del pensamiento, o más bien debajo de ella, una unidad de la realidad que resulta, ella también, de la presencia del Todo en la parte, del Ser absoluto en cada ser singular, de la actualidad de la Naturaleza naturante en cada parcela de la naturaleza naturada, en fin, de la inmanencia de las esencias en las existencias y, de esta manera, de la eternidad en el tiempo.

Esta es una observación singularmente reconfortante. En relación a un pensamiento que nos revela nuestra pertenencia inmediata a Dios, toda idea de separación se disipa en el acto, al mismo tiempo que reconocemos nuestra felicidad en el contacto perfecto con el Todo. Elegir, querer, todas estas iniciativas que nos cuestan, desconocen, en el fondo, esta verdad esencial de la participación, pues suponen que un ser, el que elegimos o el que queremos, podría ser preferible al que es desprestigiado y abandonado, como si todo lo que pudiésemos desear no estuviese incluido en el más pequeño y más despreciado de los seres. Podemos decir que el spinozismo que nos revela la vanidad de toda iniciativa, instituye y justifica, en lugar de una agitación incesante pero siempre inútil, la calma beneficiosa del reposo y una inmovilidad eleática para la Sabiduría. Resaltando la inutilidad de las partidas, Spinoza piensa lo que más tarde otros hombres sentirán, como esos poetas ingleses, Wordsworth o Coleridge, que primero habían querido satisfacer su romanticismo, es decir, su exigencia, hurgando en los archivos y en los decorados de un pasado lejano y medieval, para encontrar allí el misterio tan deseado, hasta que se dieron cuenta de que no era necesario ir a esperarlo tan lejos en senderos apartados, cerca de extra-

ñas mansiones o de torres en ruinas, vagamente iluminadas, encima, por la luna, sino que estaba ahí, al alcance de su mano, que resplandecía en cada flor y en cada árbol, en cada arroyo, porque "todas las gotas de la gran fuente divina son equivalentes, porque la menor le alcanza a nuestra ebriedad y nos revela la plenitud y la totalidad de Dios". Hay algo de este lirismo en la *Ética,* que siempre pone al hombre en presencia de Dios. En Dios cada uno de los estados de nuestro cuerpo encuentra su explicación, a Dios se remite directamente como a su causa. Es lo mismo para todas las cosas. No hay nada en el mundo en lo que el hombre no encuentre a Dios. ¿De dónde podría venirle la menor tristeza, si la infinidad de cosas que existen es una infinidad de testigos que nos hablan de Dios, que se juntan desde todos los puntos del espacio para unir sus voces en el mismo cántico de "Gloria"? ¿Dónde estará la causa de un mal, si toda causa no tiene en sí nada más que la presencia total, si cada pedazo de extensión es un pedazo de Dios, es decir, de infinito, como la sustancia infinita que manifiesta? La deificación del acontecimiento es la significación alegre de la inmanencia.

Si precisamos ahora la naturaleza de esta inmanencia, estamos en condiciones de medir la garantía efectiva que aporta a nuestra felicidad. Lo que es inmanente, en nosotros como en el mundo, es el ser, y nuestra felicidad consiste en el sentimiento del ser. Pero, subrayémoslo, el sentimiento es siempre el sentimiento de algo, es siempre el sentimiento de un cierto ser. Para nosotros, no somos más que el sentimiento general que tenemos de nuestro ser y, hay que constatarlo, esta verdad no nos da por sí misma la felicidad, puesto que nuestra existencia concreta, es decir, justamente el sentimiento de nuestro ser, pasa por una serie de modificaciones y de vicisitudes que hacen que en nosotros se suceda una serie de estados cambiantes y que nos libran así a la contingencia.

Es por eso que el ser cuyo sentimiento constituye una beatitud no es de ninguna manera el ser empírico, simplemente constatado y dado. Spinoza está infinitamente lejos de ese naturalismo que se encierra en el mundo y que se contenta con ello, a no ser que se lo divinice para no buscar más alto lo que lo explicaría. La deificación del acontecimiento en el spinozismo no es de ninguna manera una deificación del acontecimiento en tanto tal, como en el panteísmo naturalista, sino una deificación de lo que está de manera absoluta en él, lo que es muy diferente. Spinoza nunca creyó que el sentimiento del ser empírico bastase a la conciencia, no más de lo que creyó que la necesidad empírica pudiese ser una explicación. Sin duda acepta el mundo de la experiencia, de la existencia, como él dice; pero en la unidad infinita de este hecho necesario, de la naturaleza empíricamente dada en su totalidad, ve el enunciado y no la solución del problema, como lo haría un naturalismo fácil y perezoso. Esta solución, la busca en un mundo inmanente al primero pero superior de derecho, el de las esencias. Este mundo, es cierto, está dado como el otro. Pero la necesidad de este nuevo ámbito dado, que no es otro que la sustancia, ya no es la necesidad *a posteriori* de un objeto. Es la necesidad en sí, la necesidad absoluta. Con la beatitud, se sustituye el sentimiento del ser empíricamente constatado y simplemente dado, que es el sentimiento que todos los hombres tienen de sí mismos, o de las cosas, por el sentimiento del Ser absolutamente necesario, es decir, que no sólo es, sino que no puede no ser, es decir, que es eternamente. Es este último sentimiento, y no el sentimiento puro y simple, el que es el sentimiento de la eternidad, y que constituye nuestra beatitud; como por ejemplo el sentimiento de la naturaleza, entendiendo ahora por naturaleza la naturaleza empírica. Por ello es que el acercamiento que esbozamos entre el spinozismo y ciertos poetas panteístas no tiene un

valor más que relativo y provisorio, porque el sentimiento de la naturaleza es, como el sentimiento en general, el de un ser constatado empíricamente y cuya necesidad es *a posteriori*. "Ser se me volvía enormemente voluptuoso", dice Gide. Pero una comparación con Spinoza sería aquí totalmente superficial. El ser del que habla el autor de *Los alimentos terrestres*, es lo que llamaríamos el "fenómeno". Al contrario, el ser del que Spinoza celebra la inmanencia es el Ser absoluto, en sí, que es totalmente necesario, y cuya necesidad es *a priori*. Es el ser quien, por su operación interna, excluye todo no-ser, y no el ser que simplemente es, aquí, ahora, y que puede lindar con el no-ser, o devenir o morir. Ahora bien, es sólo en el seno de este Ser absoluto donde podemos encontrar la Alegría absoluta. El Ser absoluto es el que tiene más de una existencia de hecho, pero que es causa de sí, que tiene en sí el poder de ser –subrayando más, es cierto, *ser* que *poder*–, para indicar que este poder no es contingente, que no puede no ser, por ejemplo, un poder de no ser, que no es una libertad gratuita, como lo observamos anteriormente, sino que va hacia el ser por una suerte de fascinación, o más bien porque ya es el ser, absolutamente, originariamente, porque no hay nada exterior al Ser. Sería incluso demasiado decir que el Ser es causa de sí, como si en tanto causa pudiese de alguna manera preexistirse a sí mismo, a menos que entendamos por causa, como lo hace Spinoza, una causa inmanente, e indicando así no sólo que el efecto no es exterior a la causa, sino también que la causa no puede reivindicar ningún carácter *a priori*, ya sea en el tiempo o de derecho, en relación al efecto. A decir verdad, causa y efecto no hacen más que uno. Distinguimos un ser de hecho, la existencia, y un ser de derecho, la esencia. Si ahora hacemos abstracción de la existencia en tanto ser empírico, para considerar únicamente la esencia en su pureza, vemos que en el interior de esta esencia se ubica una nueva existencia,

tan superior a la existencia empírica como la esencia, y en nada inferior a esta esencia misma. Pues la existencia es al mismo tiempo que la esencia, porque la esencia es existente. Estamos aquí en el corazón del pensamiento de Spinoza porque estamos en el corazón de su experiencia. La esencia "no implica" la existencia, no hay, en realidad, ningún "pasaje" de la esencia a la existencia. El ser, es lo que es. Spinoza es un "platónico judío". Su Dios, es Jehová: "Yo soy el que soy", dejando de lado por ahora la cuestión de la personalidad. En todo caso, es el Ser cuyo ser consiste en ser. No hay entonces sólo una relación entre la necesidad empírica y la necesidad *a priori*, sino que la necesidad *a priori* misma puede constatarse en una experiencia superior, que no es otra cosa que la beatitud, porque ella también es, porque tiene una existencia primitiva, intemporal como la esencia, porque hay una afirmación originaria e inmediata del ser. Es esta una intuición de singular valor existencial, porque encierra una negación de la muerte. Por el hecho mismo de ser necesariamente, el Ser excluye la muerte que es la nada. El Ser es; el no-ser no es. Pero esto no es cierto sino bajo la condición de conservar toda la interioridad del Ser, toda su profundidad de ser que define la profundidad misma de la experiencia de Spinoza, la certeza de su felicidad. No podemos comprender el pensamiento spinozista y ser justos con él sino bajo la condición de ver en esta dialéctica algo más que a ella misma, la expresión de una experiencia interna, sentida. Esta negación de la muerte, o más bien esta afirmación de la totalidad del ser, Spinoza la experimentó. *Infinita essendi fruitio*, estas palabras bien cargadas de una voluptuosidad secreta no son un comentario del Ser simplemente pensado, puesto ante el espíritu, traducen evidentemente la experiencia más concreta, el sentimiento del ser no constatado, cuya necesidad no es de hecho, sino del Ser experimentado, del Ser que tiene un adentro, cuya ne-

cesidad es interior. Más allá de la forma, sensible o racional, la experiencia es la misma: el pensador de Ámsterdam encuentra aquí a la hija de los Moors del Lancashire. El mismo desenlace los condujo al seno del Ser omnipresente. La voz de Emily Brontë tiene el acento implacable y orgulloso de la *Ética* cuando, elevándose en el medio de la desolación y de la muerte, nos grita sin embargo: "There is not room for death" (No hay lugar para la muerte).

"La sabiduría no es una meditación de la muerte, sino una meditación de la vida". Palabras célebres, frecuentemente citadas: pareciera que para agotar todo su sentido, hubiese que recordar lo que fue la vida de Spinoza, toda la amargura que arrastró tras de sí, su angustia constante ante la traición, el abandono, la amenaza, la enfermedad y la muerte, hasta que finalmente se elevase por sobre lo que muere para alcanzar el Ser del que nada de lo que está en el tiempo ya podría privarla. De este modo, comprendemos también cuál es esta vida que Spinoza meditó y con la que nutrió su filosofía. Evidentemente, no podía ser la vida biológica, esa vida perpetuamente expuesta, enteramente bajo la dependencia de causas exteriores y sometida a un desarrollo en la duración que la conduce inevitablemente, luego del nacimiento, el crecimiento y la madurez, hacia el decaimiento y la muerte. Esta vida, Spinoza no la quiso, porque experimentó en sí mismo su debilidad y porque conoció, mejor que nadie, la traición de lo empírico. Pero conoció otra vida, la Vida eterna, pues el Ser con el que poco a poco se identificó, y al que le confió su destino, era ese Ser necesario que tiene en sí la existencia eterna. Era la sustancia, es decir la Esencia que implica la existencia. Y esta implicación, es la Eternidad misma: la eternidad es la esencia misma de Dios en tanto implica la existencia necesaria[1]. Para el hombre, la unión

1. *Ética* I, definición VII; proposición 19, demostración.

con Dios es entonces la eternidad, la arroyada interior del ser. Celebra ese estado en donde todo es plenitud, en donde la muerte no es más que una palabra. Así toma toda su significación el progreso dialéctico del amor, ya indicado por el *Tratado breve,* y por el cual el amor del cuerpo, visto que el cuerpo forma parte del universo y depende de Dios, deviene el amor de Dios, de tal manera que el alma, uniéndose con un objeto eterno, deviene eterna como él, alcanzando lo más profundo que hay, la producción interna del ser, la Vida. Vivir es preferir, en vez del placer y las manifestaciones de la vida a través de las existencias, lo más interior en ella, la vida misma. Porque, comprendida finalmente a partir de la pureza de su esencia, la vida no puede ser más que la vida, es decir que es necesariamente la eternidad. De este modo, la inspiración de la *Ética* se muestra más religiosa todavía, y presenta su parentesco evidente con el cristianismo en tanto nos aporta, o quiere aportarnos, ella también, la buena nueva, la victoria sobre la muerte.

La beatitud es ese estado soberanamente activo del alma, en donde nada altera su Vida, en donde sus acciones exteriores están perfectamente de acuerdo con su naturaleza interna, es decir, con Dios. La Alegría es lo que permite a nuestra esencia realizarse plenamente, en su divinidad, y es lo que resulta de esta realización. Por eso la felicidad es el sentimiento de Dios. Este sentimiento, ante todo, es el de una presencia. Sólo porque Dios está en nosotros, nosotros somos felices. Es también por eso que podemos ser virtuosos, pues, como lo dice la famosa proposición que termina la *Ética,* no gozamos de la Beatitud porque refrenamos nuestros acarreamientos* sino, al contrario, porque gozamos de la Beatitud, podemos

* La expresión de Spinoza, en este punto, es *libidines coërcemus.* Henry la traduce como *refrénons nos entraînements.* En el cuerpo del texto nos atenemos a su traducción, pero en español podríamos decir "contrariar nuestra concupiscencia". [*N. del T.*]

refrenar nuestros acarreamientos. La virtud supone entonces esta perfección interior del alma que se confunde con la operación de Dios, con la gracia. Esta operación es absolutamente necesaria, no podemos concebir que no sea. La eternidad de la que goza el sabio es el sentimiento de la necesidad de su ser, de su dependencia respecto de Dios y del mundo. Pero esta necesidad no es una coerción, porque es enteramente interior, porque es la interioridad misma. La salvación es dependencia absoluta, y al mismo tiempo libertad: "Supresión de la ley por identificación con la ley". Así el conocimiento de Dios es menos idea que sentimiento, la realidad ya no es concebida en sentido abstracto, sino sentida por contacto. Es un vínculo interior. Adherimos absolutamente al ser. Todo viene del sentimiento, de la experiencia interna. Dios es sentido directamente. A la inversa de Descartes, Spinoza no se eleva hacia Dios dialécticamente, lo afirma. Por eso su método no es abstracto, y la geometría tan sólo es la forma. En las definiciones pretendidamente abstractas de la sustancia, está todo el contenido de su sentimiento religioso[2]. Por eso no la demuestra, sino que la afirma, y hace surgir todo de ella sin abandonarla. Porque siente al mundo en ella, de la cual está lleno, sin deducirlo estrictamente hablando. Así, en la perfecta interioridad de Dios, consiste la Acción, la perfección del acto. Pero si el acto es entonces perfecto, porque no hay nada exterior a él y porque no es pasivo de ninguna forma, vemos que no se trata de un acto en el sentido ordinario de la palabra, porque no va hacia algo, una idea o un ideal, porque es todo. Es un acto inmóvil. Está completamente achatado sobre el ser y coincide con su fijeza. Este ser mismo, en efecto, no tiene nada de una espontaneidad, o más bien ésta es tan perfecta y tan inmediata, coincidiendo la existencia con la esen-

2. Cf. capítulo II.

cia, que no hay ningún intervalo por donde se filtre el movimiento. La existencia se vuelve todopoderosa en el interior de la esencia, a la que llena plenamente. No hay nada más que el Objeto. El Objeto es lo que se opone a la espontaneidad, pero imperfecta, en tanto es un impulso, es decir, que va hacia algo que no tiene; es lo que se opone al sujeto, a la afectividad y a sus iniciativas imprevistas, a la contingencia, todas cosas negadas de igual manera por la filosofía spinozista. Para despojarse de todas estas iniciativas peligrosas, el pensamiento se volvió un objeto. Así vemos que en la eternidad misma el alma sigue siendo la idea, o el sentimiento, del cuerpo. Hay que insistir sobre este genitivo objetivo. De la misma manera, la idea del alma está unida al alma como el alma está unida al cuerpo[3], es decir, como a su objeto. La idea del cuerpo, o el alma, no hace con el cuerpo más que un solo individuo, considerado bajo dos atributos; como la idea del alma, es decir, la idea de una idea, no es otra cosa que la forma de esta idea, del alma, que es el objeto de la primera. Así la extensión es el objeto necesario del pensamiento y no hace más que uno con ella, no porque sea una simple representación, sino porque es lo más real. Para Spinoza, el pensamiento gira en torno a su objeto, y el término del progreso moral consiste en adaptarse perfectamente a él. Sólo allí está la eternidad: es, según una comparación sugerente de Lagneau, la de una ostra pegada a su roca. No hay ningún lugar para la duda, que es lo que nos separa del ser. Pero el pensamiento está suspendido en su objeto, su eternidad no es sino la ley, es decir, la naturaleza necesaria de su objeto, la Necesidad de la sustancia. El pensamiento se refiere rigurosamente al Ser, no hace sino uno con su objetivo inmutable. Metafísica de diamante, dice siempre Lagneau, en donde el pensamiento mismo es fijado en eterna

3. *Ética* II, proposición 21.

e inmóvil cristalización. Finalmente, no hay más lugar para lo subjetivo, que está todo entero en el Objeto. No hay Vida más que por el Objeto al que la conciencia se refiere eternamente. Pero a este objeto, Spinoza lo quiso racional. Así pues, la absorción de la parte en el Todo ya no es, estrictamente hablando, mística, como en el neo-platonismo. El Dios de Spinoza es perceptible por la Razón. Por eso el sentimiento ya no es un éxtasis sino un sentimiento racional, que excluye toda otra modalidad del sentimiento, imaginativa, afectiva, extática. La interioridad pasa así del lado del objeto, se vuelve objetiva, deslizándose finalmente hacia el plano de la certeza racional pues, para Spinoza, no hay certeza sino racional o, al menos, es ella la certeza suprema. Siendo Dios perceptible para la razón, las categorías racionales del ser son el ser mismo. Su pluralidad sin embargo no contradice la unidad del ser, cuya pura racionalidad, por otra parte, no se opone a la total satisfacción de nuestras aspiraciones más subjetivas. La Razón, finalmente, es un sentimiento. Vemos que el spinozismo es una teoría de la gracia racional. Esta es su grandeza, y su paradoja.

# Capítulo X
# La alegría y Dios

El spinozismo en su totalidad estaba orientado a esta experiencia suprema de la beatitud que el Libro V de la *Ética* se esfuerza por hacernos descubrir. Sin embargo, en la medida que pretendía ser una filosofía puramente racional y plenamente satisfactoria para la inteligencia, el spinozismo había estado obligado a abandonarse, de cierta manera, a las exigencias de los conceptos que desplegaba y por los cuales se constituía como sistema. Había sido así conducido a admitir un cierto número de conclusiones incompatibles con las exigencias más profundas, y subjetivas esta vez, de la conciencia que al principio no habían aparecido del todo. Pero cuando esta incompatibilidad se volvió manifiesta, y porque, sin confesárselo, creía más en esta experiencia primordial y concreta de la felicidad que en ideas muertas, Spinoza no dudó en corregir sus afirmaciones primeras, lo que hizo surgir, en el interior del spinozismo, una serie de modificaciones que son el resultado de esta preocupación fundamental por la felicidad. Entre ellas, las principales consisten en los cambios aportados a la manera de concebir la Alegría, Dios y el individuo.

La beatitud consiste en el amor de Dios, pues el amor es una alegría y el amor de Dios es la Alegría suprema. Pero si queremos entrar en el detalle de las tesis de la *Ética* relativas

al amor y a la alegría, vemos que las afirmaciones previas están lejos de ser evidentes, o más bien de concordar con todos los puntos de la doctrina. En el Escolio de la proposición 11 del Libro III, Spinoza declara: "Por Alegría, designo la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor". Siendo la Tristeza al contrario el pasaje del hombre de una mayor a una menor perfección. No es ésta una afirmación accidental. Spinoza vuelve a ella con insistencia en la explicación dada en la tercera definición de las afecciones: "Digo: pasaje, pues la Alegría no es la perfección en sí misma; en efecto, si el hombre naciese con la perfección a la que pasa, la poseerá sin afección de alegría. Esto aparece más claramente por medio de la afección de tristeza, que es su contraria. Pues nadie puede negar que la Tristeza consista en el pasaje a una menor perfección y no en la menor perfección en sí misma; puesto que el hombre no puede entristecer, en la medida que participa de una perfección cualquiera. No podemos decir tampoco que la Tristeza consista en la privación de una perfección mayor, pues 'privación', esto no es nada, y la Afección de Tristeza es un acto que, por lo tanto, no puede ser otra cosa que el acto de pasar a una menor perfección, es decir, el acto por el que la potencia de actuar del hombre es disminuida o contrariada".

Era ésta, dicho sea de paso, una manera singular de concebir la Alegría. Primero, la palabra "Alegría" parece indicar un estado, algo permanente y en reposo, una cierta quietud interior. Hacerla consistir esencialmente en un pasaje, era ver, en cambio, algo transitorio y efímero, pasajero, contrario a su verdadera naturaleza y, en todo caso, a lo que Spinoza esperaba de ella. Si, en efecto, la Alegría consiste en un pasaje, se muestra análoga a ese placer del que mostramos su contradicción interna, se destruye a sí misma, pues un pasaje no se efectúa sino a costa suyo, y la Alegría que lo acompaña desaparece al mismo tiempo que él se realiza. No es esto, por otra

parte, lo más paradójico que tiene una concepción transitoria de la Alegría: imaginemos, por ejemplo, que un individuo pasa de cierto grado de ser, *a*, a otro más elevado, *b*, y que otro individuo pasa de un grado de ser *A*, a otro más grande, *B*, tales que *A* y *B* sean más ricos en ser que *a* y *b*, pero tales que la diferencia de *A* a *B* sea menor que la de *a* a *b*. Habrá que decir que el primer individuo, aun si participa mucho menos del ser que el segundo, será sin embargo más alegre. Dicho de otro modo, la Alegría no tiene ninguna relación con el ser. Pero entonces vemos que esta concepción de la Alegría se contradice a sí misma: pues si la Alegría consiste en un pasaje, resulta no obstante del hecho de que el término al que va es más rico en ser que aquel del que viene –si no, no sería la Alegría sino la Tristeza–, lo que muestra bien que, de una cierta manera, la Alegría está ligada al ser. Supongamos ahora que, por un progreso continuo, un individuo atraviese todos los grados del ser, partiendo del menor, para alcanzar al Ser absoluto: al pasar sin interrupción a un grado de ser siempre superior al que lo precede inmediatamente, este individuo conoce una Alegría cada vez más grande, hasta que finalmente, coincidiendo con el Ser absoluto, toda su Alegría se vaya bruscamente, porque el Ser absoluto no puede pasar a un grado de ser más elevado. Era ésta una consecuencia cuya verdad Spinoza no había temido afirmar, cuando decía que Dios, siendo el Ser absoluto, no podía pasar a un grado mayor de ser, y que, por consiguiente, no conocía ninguna Alegría, no más que lo que no conocía la Tristeza, o cualquier afección que fuere. Así el amor del hombre hacia Dios no debía esperar a cambio ningún amor de Dios hacia el hombre; amor que supondría en Dios una naturaleza análoga a la naturaleza humana, así como transiciones de un estado a otro. Esta tesis, que era la del *Tratado breve*[1], es reto-

1. Segunda parte, capítulo XXIV, Edición Appuhn, p. 181.

mada íntegramente por la *Ética,* que dice: "Dios está exento de pasión y no es afectado por ninguna afección de Alegría, o de Tristeza"[2], y luego: "El que ama a Dios no puede hacer ningún esfuerzo para que Dios lo ame a su vez"[3]. Que no haya lugar en Dios para ninguna afección, es lo que el autor de la *Ética* parece haber olvidado cuando escribe un poco más lejos esta proposición que el lector recorre con sorpresa: "Dios se ama a sí mismo con un amor infinito"*. Y el corolario de la proposición 36 agrega: "Se sigue de esto que Dios, en tanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor del alma hacia Dios son una sola y misma cosa"**. Y su escolio: "Conocemos de esta manera en qué consiste nuestra salvación, es decir nuestra beatitud, es decir nuestra libertad: es en un constante y eterno amor hacia Dios, o en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o esta beatitud se llama en los Libros sagrados 'Gloria', no sin razón". Estos textos se esfuerzan en representar, en términos que satisfacen plenamente la conciencia religiosa, la coincidencia entre el acto por el que Dios nos produce y aquel por el que nos salvamos, actos que son idénticos y que son ambos un acto de amor. Pero estas afirmaciones, sobre las que se apoyan nuestra salvación misma como la Beatitud, se apoyan a su vez sobre una modificación de la concepción de la Alegría y, por lo tanto, de Dios, modificación en la que vemos gran importancia y, al mismo tiempo, su dependencia en relación al problema de la felicidad. Spinoza nos hace concebir

2. *Ética* V, proposición 17.
3. *Ética* V, proposición 19.
* *Ética* V, proposición 35. El original latino dice "con un amor *intelectual* infinito". [*N. del T.*]
** En el corolario, Spinoza utiliza la expresión *Mentis erga Deum Amor intellectualis,* lo que al español ha de traducirse como "el amor intelectual del alma hacia Dios". Henry omite el epíteto. [*N. del T.*]

la salvación como una identificación con Dios, pero si, como lo afirmó en determinado momento, este Dios era impasible, ¿dónde encontraríamos nuestra felicidad en nuestra unión con él? Hacía falta un Dios amante, un Dios de la Alegría, ese Dios que Spinoza había previamente atribuido al antropomorfismo, a la imaginación de "los que creen que", "los que se imaginan que", y respecto de quienes la primera parte de la *Ética* no tenía más que desprecio y altanera condescendencia. Para introducir la Alegría en Dios, y en nosotros, puesto que en la beatitud permanecemos en él, hacía falta concebir la Alegría ya no como el pasaje de un grado de ser a un grado de ser más elevado, sino como lo que resulta de la plenitud misma del ser, de su perfección. Este cambio no pasó inadvertido a los ojos de Spinoza y sin duda lo molestó considerablemente, ya que no lo explica de otra manera que por esta única frase: "Pues si la Alegría consiste en el pasaje a una perfección mayor, la beatitud, con certeza, debe consistir en este hecho: que el alma está dotada de la perfección misma"[4]. Pareciera que hay aquí, más que una evidencia, una yuxtaposición de dos concepciones diferentes, e incluso opuestas. La segunda, bien cercana de la concepción aristotélica descartada en el Libro III, triunfa sobre la primera. Desde el punto de vista en el que estamos ubicados, esta concepción, que hace consistir la Alegría en el despliegue de una perfección y en la presencia a sí del Ser, nos pareció preferible a la que ve en ella un estado transitorio y un pasaje; pero, en el interior del spinozismo, ¿qué razón autoriza una modificación tan importante del sistema?

Así, exigencias subjetivas llevaron al autor de la *Ética* a reintroducir en Dios la Alegría que había excluido bajo el pretexto de combatir el antropomorfismo. Pero entonces, si Dios es alegre, es consciente. Si es consciente, es una persona.

4. *Ética* V, proposición 33, escolio.

Victor Brochard sostuvo[5] que el Dios de Spinoza es el Dios de la tradición judía, es decir, un Dios personal. Se apoya en el *Tratado teológico-político*, que trata sobre las relaciones entre la razón y la fe, y en donde Dios es representado como comunicándose con los hombres por intermedio de los profetas y de Jesucristo, como interesándose en su suerte, como dirigiendo su destino, como teniendo una voluntad generosa y, según la expresión misma de Spinoza, igualmente propicia para todos. Se esfuerza luego por mostrar que la *Ética* no contradice una tal concepción de la divinidad, sino que es sólo el libro de un filósofo que se sitúa desde el punto de vista de la ciencia y no considera de Dios más que sus atributos metafísicos. La *Ética*, en efecto, bien parece atribuir a Dios la conciencia. Ante todo, es claro que la sustancia una e infinita no es el ser en general o universal, el ser abstracto, el sustrato o el continente de todas las modalidades. Pues el ser en general no es más que un "término trascendental" que no corresponde a ninguna realidad[6]. No existen más que seres y cosas particulares. Es lo mismo para el Ser por excelencia, perfecto e infinito: el Dios de Spinoza no es la sustancia, es una sustancia. Además, se conoce a sí mismo: *se ipsum intelligit*[7]. Finalmente, Spinoza utiliza con frecuencia la palabra "conciente" para Dios, y lo hace sin insistir, como si se tratase de algo obvio. Difícilmente podríamos concebir por otra parte una inteligencia y sobre todo una inteligencia perfecta, que no se conociese a sí misma. Así, Spinoza escribe: "Todos conciben que se sigue de la naturaleza de Dios que se conoce a sí mismo. Nadie niega que sea ésta una consecuencia necesaria de la esencia de Dios"[8].

Si es cierto que el Dios de Spinoza tiene conciencia de sí mismo, se plantea sin embargo una pregunta que es la de saber

5. "Le Dieu de Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, p. 129-163.
6. *Ética* II, proposición 40, escolio.
7. *Ética* II, proposición 3, escolio.
8. Carta LXXV, a Oldenburg.

si es éste un carácter primero que corresponde originariamente a Dios y que constituye su naturaleza, si lo encontramos afirmado como tal desde los primeros Libros de la *Ética*, o si, al contrario, es ante todo un carácter segundo, que no hace más que derivar de la naturaleza de Dios y sobre el cual Spinoza insistió cada vez más o, al menos, que utilizó cada vez más, a medida que tomaba mayor conciencia de las exigencias necesarias para la satisfacción total de sus aspiraciones. Sin duda, encontramos en el Libro II esta afirmación: "En Dios, existe necesariamente tanto la idea de su esencia como la idea de todas las cosas que resultan necesariamente de su esencia"[9], y sabemos que una idea en tanto tal implica el conocimiento de sí misma[10]. Pero la expresión misma empleada por Spinoza, *In Deo datur idea,* bien parece indicar que esta idea es un modo, puesto que lo propio de un modo es precisamente ser en la sustancia[11]. Además, como lo observa Victor Delbos, la fórmula que sirve como principio para la demostración de la proposición –*Deus infinita infinitis modis cogitare potest*[12]– parece significar que Dios, en tanto sustancia pensante, forma la idea de Dios como modificación del pensamiento. Encontramos por otra parte esta declaración categórica: "Mostraré más adelante que ni el entendimiento ni la voluntad corresponden a la naturaleza de Dios", en el escolio de la proposición 17 del Libro I: "El entendimiento de Dios, en tanto es concebido como constituyendo la esencia de Dios, es realmente la causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia"[13], esta afirmación sobre la cual nos apoyábamos precisamente para mostrar que Spinoza ve en el pensamiento divino un entendimiento que, bajo este título, debe conocerse como

9. *Ética* II, proposición 3.
10. *Ética* II, proposición 21.
11. Cf. *Ética* I, definición V.
12. *Ética* II, proposición 1, escolio.
13. *Ética* I, proposición 17, escolio.

tal, cuando en realidad no hace más que tomar prestado de los teólogos su lenguaje para combatirlos, como lo muestra la frase del escolio precitada. Encontramos incluso esta afirmación decisiva por la cual la Inteligencia, aun si es infinita, debe ser remitida a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante[14]. Entonces si el Dios del Libro I tiene en él un conocimiento de sí, es decir, una suerte de personalidad, este conocimiento de sí, cuya condición es la existencia de un intelecto, no lo caracteriza en absoluto. Dios no se conoce por el atributo del pensamiento, sino por un modo: la idea de Dios, o intelecto infinito, no es en efecto más que un modo, infinito sin duda, pero un modo. La conciencia de sí no corresponde a la definición absoluta de Dios, no es más que una consecuencia derivada de su naturaleza. Así se justifican los reproches postkantianos y de Fichte en particular, según los cuales el proceder spinozista consiste siempre en ir de la Cosa, de la Cosa infinita, como condición suprema, a la Inteligencia, como modo condicionado. Ahora bien, este proceder se esclarece singularmente si nos ubicamos en el punto de visto que adoptamos y que consiste en observar al spinozismo a la luz de las exigencias fundamentales a las que responde: por un lado, reconocimos que esta subordinación al Objeto era la condición suprema de la felicidad y explicaba el rechazo constante del idealismo por Spinoza que, aunque salvaguardando la autonomía del pensamiento en la verdad, niega sistemáticamente toda concepción que haría suya la idea de la iniciativa de un sujeto, de una voluntad, de un libre arbitrio. Es por ello que la Sustancia es una Necesidad absoluta, en donde todo está dado inmediatamente, sin que sea posible un progreso propiamente dicho del espíritu, que debe solamente suspenderse en el Ser inmutable y adherir a él por la eternidad. Por otro lado, consistiendo la beatitud precisamente en la

14. *Ética* I, proposición 31.

unión con este Ser, debe dejar ahora de ser una cosa para devenir Alegría y Amor. Así fue rechazada la tesis primitivamente admitida por el *Tratado breve* y según la cual Dios no tomaba conciencia de sí mismo más que en el hombre. "No podemos atribuir a Dios ningún modo de pensar, fuera de aquellos que están en las criaturas"[15]. Así se explica esta nota, ulteriormente agregada –detalle significativo–, en el mismo tratado: "El entendimiento infinito debe ser desde toda eternidad naturaleza; pues, visto que Dios ha sido desde toda eternidad, su idea también debe ser en la cosa pensante o en él mismo eternamente"[16]. Entonces el Dios de Spinoza se volvió un Dios consciente de sí mismo, un Dios personal. Pero podemos preguntarnos hasta qué punto la aparición de la personalidad de la conciencia está en la lógica del sistema y se explica por la ley de un Ser que, en su naturaleza absoluta, es completamente extranjero a ella, de una Sustancia que, si bajo cierto aspecto es el Pensamiento en sí, no es primitivamente un Pensamiento de sí, un pensamiento para sí. En todo caso, este simple modo que es el intelecto juega en el Libro V un rol determinante y ciertamente desproporcionado con su humilde condición, puesto que permite la unión conciente de las almas con Dios, conciencia sin la que no habría para nosotros más que la nada. Pero, en el interior de la inteligencia misma, una simple modalidad particular, el Amor, toma un lugar cada vez más grande hasta confundirse, en la beatitud, con el Ser absoluto, que, decididamente, se humaniza. Es la Alegría, y no algún atributo metafísico sin ninguna medida común con el hombre, lo que constituye ahora la esencia del Todo. Esta sustancia impasible se parece cada vez más al Dios viviente, al Dios amante, al Dios de la Biblia.

15. *Tratado breve*, Segunda parte, capítulo XXIV.
16. *Tratado breve*, Segunda parte, capítulo XX, Edición Appuhn, p. 176.

# Capítulo XI

## La predominancia de la finalidad

Una felicidad absoluta no puede ser sino aquella cuyo objeto no tiene ninguna relación con el tiempo. Sólo bajo esta condición no va a encerrar ninguna contradicción, porque ningún pensamiento de un fin o de un cambio en la duración va a venir a perturbar la perfecta quietud interior. Así se explica que Spinoza se haya vuelto hacia la Razón, porque descubría en las verdades racionales un objeto propio para satisfacer las aspiraciones de la conciencia de la eternidad. Si consideramos en efecto una verdad como la que dice que en un triángulo la suma de los ángulos es igual a dos rectos, vemos que es intemporal, que es verdadera siempre y en todos lados y que, aun cuando ya no haya, en un momento dado, ningún triángulo en el mundo, ella no dejaría de ser verdadera. Pero está claro, por otra parte, que esta Razón no presenta ningún interés para una filosofía que busca ante todo la salvación, es decir, la salvación individual, a no ser que su eternidad no permanezca como una eternidad para sí y que pueda comunicarse a los distintos individuos que participan de ella. No se trata de contestar la eternidad de la Razón, o del acto de pensar considerado en su pureza. Este acto es radicalmente heterogéneo respecto de todo lo que cae dentro del tiempo y, por consiguiente, ni el nacimiento ni la muerte lo conciernen.

El pensamiento en tanto acto como en tanto juicio no participa de ninguna manera de la duración de la que dependen al contrario todos los fenómenos, incluso psíquicos. Cabe distinguir entonces, por un lado, la conciencia individual, siempre singular y empírica, que no puede escapar a la sucesión de sus estados y al desarrollo temporal de su historia, y, por otra parte, el acto de pensar que funda la comunicación de las conciencias en tanto participan de la Razón universal, y que es necesariamente intemporal, eterno. Ahora bien, no hay nada más extraño y, a decir verdad, más opuesto a esta eternidad que la idea de una duración infinita atribuida al alma individual: tanto respecto de un acto como de una esencia, la eternidad siempre concierne a la naturaleza del entendimiento. Conviene entonces subrayar la oposición entre dos nociones que con frecuencia interfieren cuando no están confundidas: la eternidad del alma en tanto conciencia individual, la intemporalidad del acto de pensar por el que múltiples conciencias afirman una misma verdad. Si a nadie se le ocurre poner en cuestión la intemporalidad del acto o de la esencia en el caso del entendimiento, aceptando que hay algo intemporal en el pensamiento, incluida la operación por la cual pensamos el tiempo, puesto que no hay tiempo pensado más que para una conciencia que no está en el tiempo justamente en tanto que lo piensa, no podemos, por otra parte, dejar de preguntar si este carácter de extratemporalidad no tiene alguna relación con el realismo de la inmortalidad del alma, y si, en tanto somos individuos, no estamos excluidos de la eternidad que corresponde al entendimiento puro, problema evidentemente crucial en una filosofía subordinada a las exigencias de la conciencia personal y concreta.

Podríamos creer que Spinoza, quien critica fuertemente la idea de otra vida que sucedería en la duración a la vida presente, rechaza al mismo tiempo toda concepción que hace de

la eternidad un atributo propio de cada individuo. La esencia del triángulo es una esencia eterna, pero no tiene nada de particular. Parece que es lo mismo para el hombre, y que la esencia es sólo un tipo que pueden realizar los individuos, pero que, en sí mismo, no tiene nada de individual. Spinoza dice que de la esencia del hombre o del triángulo no podemos deducir que existan tantos hombres o tantos triángulos particulares, afirmación que bien parece probar que la esencia del hombre o del triángulo está tomada en el sentido de una idea general, de un concepto. Pero si lo que es eterno, no es la esencia de tal o tal hombre, sino la esencia de hombre en general, debemos reconocer que ya no hay, para cada uno de nosotros, un destino personal y eterno. ¿Cómo Spinoza, que busca su propia felicidad y su propia salvación, podría haberse conformado con una doctrina que restableciese de hecho la realidad de la muerte al término de cada vida individual? Que haya esencias de figuras matemáticas y, quizá también, de ciertos seres de razón como el hombre en general, no prueba de ninguna manera que no haya esencias particulares de las cosas particulares. Y que haya esencias de esta clase, es decir, una salvación para cada uno de nosotros, es lo que prueba al contrario un examen atento de los textos de la *Ética*.

La proposición 41 del Libro V que es concebida así: "Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, no dejaríamos de considerar como los primeros objetos de la vida humana* la piedad, la religión, en una palabra, todo lo que se refiere, como lo hemos mostrado en la cuarta parte, a la intrepidez** y a la generosidad del alma", indica claramente que, si hay alguna eternidad, es la de nuestra alma, es decir la de un modo

* En vez de "primeros objetos de la vida humana (*premiers objets de la vie humaine*)", Spinoza dice simplemente *prima*, lo que podríamos traducir como "primeros" o "primordiales". [*N. del T.*]

** Henry utiliza el término *intrépidité*. Spinoza, el de *animositas*, que en francés podría traducirse como *fermeté*, y en español como "firmeza". [*N. del T.*]

de realidad en donde el individuo subsiste y conserva la conciencia de su ser. Es lo que parece establecer de la misma manera la famosa fórmula: "Sentimos y experimentamos que somos eternos"[1], pues la eternidad de la que se trata aquí no pude ser sino la de un yo, que constata su eternidad en una experiencia consciente. Sin duda esta experiencia no depende de una intuición empírica. Pero esta última está lejos de ser el único modo de intuición que reconoce el spinozismo: hay una intuición racional que no constituye una experiencia menos concreta que la intuición empírica, al contrario. "El alma, dice Spinoza en este mismo escolio, al comprender, no siente menos las cosas que concibe que las que tiene en la memoria". Y esta intuición racional, que es la nuestra en la eternidad, es, así como la intuición empírica, el conocimiento y la experiencia de un ser determinado. Que hay esencias individuales eternas, es lo que declara explícitamente la proposición 22 del Libro V: "Existe necesariamente, en Dios, una idea que expresa la esencia de tal o tal cuerpo humano desde el punto de vista de la eternidad". A esta esencia del cuerpo, que no es la esencia del cuerpo en general, sino de "tal o tal cuerpo humano" *–hujus et illius corporis humani–* corresponde necesariamente, en el atributo del pensamiento, una idea que constituye la esencia, igualmente eterna, de cada alma humana particular, de modo que "el Alma humana no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno"[2]. Siendo la esencia eterna del alma una idea, y siendo lo propio de una idea darse a conocer, la eternidad del alma como esencia es una eternidad conciente, y la salvación individual es así netamente afirmada. El conocimiento eterno del alma, en efecto, es un conocimiento del tercer género. Ahora bien, lo propio de este conocimiento es

1. *Ética* V, proposición 23, escolio.
2. *Ética* V, proposición 23.

que concierne siempre a esencias particulares e individuales. Es así como se distingue del conocimiento del segundo género que no tiene por objeto sino a nociones comunes o universales. Y la superioridad del tercer género de conocimiento, que concierne siempre a una esencia particular afirmativa[3], es afirmada por todas las obras spinozistas, en particular, por este pasaje de la *Ética*: "Creí que valía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo en qué medida el conocimiento de las cosas particulares, que llamé intuitivo o del tercer género, es preferible y superior al conocimiento de las cosas universales que llamé del segundo género"[4]. Debemos concluir entonces que el conocimiento perfecto que tiene el alma en la eternidad es el de una esencia singular, su cuerpo, o más bien la esencia eterna de su cuerpo, y constituye así la experiencia de un ser determinado. Podemos incluso citar las expresiones siguientes para evitar todo equívoco: *Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit*[5]; *Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est*[6].

Así, una de las afirmaciones esenciales del spinozismo, es que existen esencias individuales eternas. Respecto de la cuestión abierta por el aristotelismo y que consistía en saber si la eternidad estaba reservada al entendimiento puro e impersonal, como lo querrá Averroes, o si, como lo pensará Levi Ben Gerson, puede ser al mismo tiempo racional e individual,

3. *Ética* V, proposición 40, escolio.
4. *Ética* V, proposición 36, escolio.
5. *Ética* V, proposición 30. [Henry conserva sólo el principio de la proposición que, completa, dice así: "Nuestra alma, en la medida que se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especia de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios". *N. del T.*]
6. *Ética* V, proposición 31, escolio. [Y aquí, sólo el comienzo de la primera frase, que completamos en la traducción: "Así pues, cuanto más rico es uno en este género de conocimiento, más conciente es de sí mismo y de Dios, es decir, más perfecto y más feliz es, lo que quedará más claro a continuación". *N. del T.*]

Spinoza tomó netamente partido inclinando su teoría de la eternidad del entendimiento en dirección a las concepciones alejandrinas y, en particular, a la de Plotino, que admitía Ideas de individuos. Las exigencias subjetivas que condujeron a esta toma de posición son demasiado evidentes para que insistamos en ellas de nuevo. Pero podemos preguntarnos si esta concepción de la individualidad, tal como se presenta en el Libro V, concuerda perfectamente con el conjunto del sistema, o si no le aporta una nota nueva y, de alguna manera, imprevista. Mostraremos que el segundo término de la alternativa es el verdadero, que hay en el interior del spinozismo una muy clara modificación de la manera de considerar la individualidad, modificación que resulta de la substitución, para las necesidades de la causa, del mecanismo por la finalidad interna.

Para hacer comprender la situación infeliz [*malheureuse*], y verdaderamente desprovista del hombre-en-el-mundo [*homme-dans-le-monde*], Spinoza había recurrido a una explicación mecanicista de las cosas particulares. Los individuos habían sido presentados como modos finitos, cuya esencia no implica la existencia. La existencia de cada modo que tiene en la esencia una condición necesaria, pero no suficiente, no puede explicarse sino por la existencia de otros modos particulares: "Cualquier cosa singular, es decir, toda cosa que es finita y que tiene una existencia limitada, no puede existir ni ser determinada a actuar, si no es determinada a ello por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir ni ser determinada a actuar, si no es determinada a ello por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada y así al infinito"[7]. Vimos[8] que de una definición semejante del individuo resultan una angustia y una inquietud constantes

7. *Ética* I, proposición 28.
8. Cf. capítulo VI.

para el hombre, porque aparece en el seno del universo como el juguete de un conjunto de fuerzas que lo superan y que actúan sobre él sin ninguna preocupación por su persona, porque no están dirigidas por ninguna finalidad ("La Naturaleza no tiene ningún fin prefijado"[9]), sino que obedecen al puro mecanismo de causas antecedentes. Nos damos cuenta sin embargo que la concepción spinozista del individuo va más allá del mecanismo. Sin duda el autor de la *Ética* parece al principio no recurrir más que a causas mecánicas para explicar ese acercamiento de cuerpos que constituye la individualidad y para definir las condiciones de la conservación de la individualidad. Parece entonces ser el fiel discípulo de ese puro mecanicista que es Descartes, que decía: "Es necesario que haya siempre un círculo o un anillo de cuerpos que se muevan al mismo tiempo y de manera que, cuando un cuerpo ceda su lugar a otro que lo expulse, entre en el de otro y este otro en el de otro, y así sucesivamente hasta que el último ocupe en el mismo instante el lugar dejado por el primero"[10]. De hecho, hay en el spinozismo una subordinación del mecanismo a principios que lo superan y que lo especifican. Primero Spinoza trata la unión de la que resulta el individuo mejor que como un simple efecto accidental del juego ciego de las causas; utiliza en efecto para designarla el término "forma", atribuyéndole así una naturaleza propia, puesto que este término deriva de la filosofía escolástica donde indica lo más real que hay. Luego, el mecanismo de Spinoza difiere del de Descartes en el sentido que si el autor de las *Meditaciones* reconoce que el cuerpo forma por su organización un Todo y una unidad, no admite, de esta organización en tanto tal, una expresión ideal característica y constituyente, y permanece así fiel al mecanismo cuyo

9. *Ética* I, Apéndice.
10. *Principios* II, 33.

proceder propio consiste en ir de las partes al todo, sin darle a éste un valor unificador determinante. Al contrario, en el spinozismo, cada individuo se presenta como una esencia específica en el interior de la cual el todo se impone a las partes que determina. Por otra parte, ¿cómo podría suceder que en el seno de la realidad aparezcan producciones que sean el reflejo fiel de esencias inteligibles, si estas producciones fuesen sólo el resultado accidental de un mecanismo ciego? ¿Cómo explicar que el mecanismo conduzca por sí solo a la existencia de seres que no son otra cosa que esencias, que tienen su propio arquetipo en la eternidad? Esto no es posible más que si las esencias tienen, en ellas, una fuerza totalmente interior, que les es propia, y que tiende a hacerlas realizarse a través de las determinaciones de causas exteriores, incluso a pesar de estas determinaciones; esto no es posible, en otros términos, más que si existe una finalidad interna.

Admitiendo implícitamente esta finalidad interna, el spinozismo era por otra parte más fiel a sí mismo que lo que puede parecer a primera vista: el mecanismo, que da todo el poder a las causas exteriores, que son modos finitos, está, en el fondo, en contradicción con la idea profunda de Spinoza según la cual lo que es real y operante, lo que puede reivindicar legítimamente el título de causa, no es lo finito, la parte, sino, al contrario, el gran todo, la sustancia infinita. Cada cuerpo se explica mucho menos por los cuerpos exteriores, que no son más que seudo-naturantes y que exigen a su vez una explicación y una causación, que por la extensión, que es una unidad infinitamente rica. Porque participan más de esta riqueza en la unidad, los cuerpos más compuestos son los más perfectos y los más inteligibles, mientras que los cuerpos más simples, que se conciben en una suerte de aislamiento, son lo menos inteligible que hay, lo menos concreto, lo más imaginario, lo más ilusorio, de tal manera que los átomos serían sin duda lo

menos apto que hay para dar cuenta del universo. En síntesis, cada cosa singular es conducida a la existencia y es mantenida en ella en virtud de una doble causación; hay, por un lado, una causalidad externa en la duración y, por otro, una causación interna, que parte de la sustancia, y que desciende directamente a cada modo finito, que adhiere así interiormente a Dios. El mecanismo se refiere a la primera causalidad; la segunda no es otra cosa que una finalidad interna. Ahora bien, todo sucede como si el spinozismo hubiese insistido cada vez más en la segunda en detrimento de la primera, haciendo así del mecanismo una explicación subordinada y de la conciencia interna de la esencia el principio supremo de inteligibilidad. Cada cosa singular, al recibir su existencia y sus modificaciones de otros modos de la Naturaleza, se presenta como un efecto del mecanismo, y el esfuerzo que hace para permanecer en el ser, como una expresión de la ley de inercia. Pero a partir del momento en que la cosa singular también es, y visto que es antes que toda esencia, es decir, que tiene una naturaleza singular que la define positivamente en la eternidad antes que sea conducida a existir por la serie de causas externas en el tiempo, ya no sólo es una parte del universo total, sino además una totalidad a su manera que, por un lado, es una potencia unificadora y organizadora para el mecanismo de sus estados y que, por otro, es en donde se expresa interiormente la Totalidad absoluta.

Esta pertenencia interior de la esencia a la sustancia, la eficacia y la operación directa de ésta sobre aquélla no pueden sin embargo tomar su plena significación sino por una disminución correlativa del valor primitivamente acordado a la explicación mecanicista. Esta desaparición del mecanismo que hace posible la ascensión de la conciencia hacia Dios en la beatitud, que hace descubrir la presencia inmediata de la Sustancia en la esencia, sin que se siga teniendo en cuenta la acción, siempre amenazadora, de las causas exteriores, no se

produce sin algunas dificultades y sin algunas modificaciones notables aportadas a las concepciones primeras, como lo muestra el acercamiento de estos dos textos contradictorios de la *Ética*: "El alma, en tanto tiene ideas claras y distintas, y también en tanto tiene ideas confusas, se esfuerza por perseverar en su ser"[11]. "El alma se esfuerza por imaginar únicamente las cosas que afirman su potencia de actuar"[12]. Este último texto nos indica que hay un esfuerzo del alma, de alguna manera autónomo, por apropiarse de todas las causas de alegría y rechazar todas las causas de tristeza. El alma, dice el *Tratado breve* con una expresión propiamente finalista, "tiende a elevarse a un estado mejor". Supera así la influencia primitivamente determinante de las causas exteriores para conservar de ellas sólo lo que aumenta su potencia de actuar. Es gracias a su virtud interna y esencial que puede ser la causa completa o adecuada de ciertos afectos, es decir, actuar. Admitiendo que haya seres activos de esta clase, capaces de producir efectos que no dependen sino de ellos, y cuyo esfuerzo para perseverar en el ser se mide según el grado de actividad y de potencia positiva interna que implica la esencia de cada ser individual, el spinozismo recurre a un principio de explicación que no podría comportar únicamente el mecanismo. Pero, sin volver sobre la modificación así introducida en el sistema, podemos preguntarnos si el panteísmo de Spinoza no es más aparente que real, si no rechaza todo pensamiento de disolución del individuo, en tanto tal, en el gran Todo, y si, al insistir en la virtud interna propia a cada uno de nosotros, no resaltó cada vez más, con la realidad, la singularidad y la eficacia de cada esencia particular, la autonomía de las personas.

11. *Ética* III, proposición 9.
12. *Ética* III, proposición 54.

# Capítulo XII

## El rechazo por concebir una estructura antinómica del ser

Si Spinoza fue llevado a modificar en cierta medida las teorías que había profesado sobre la Alegría, sobre Dios y sobre la individualidad, hay al menos un punto, a decir verdad esencial, sobre el cual su filosofía no varió, es el monismo. La afirmación nunca contradicha del spinozismo, es que no hay más que el ser, y que un Ser. Si hubiese algo más, sería todavía el ser. Este Ser, ahora, es único, o más bien está por encima de la unidad, porque la unidad es un número, y porque no podemos nombrar a los objetos más que si los consideramos en la existencia, y no en la esencia. Pero, considerar al Ser según la existencia, es considerarlo según su esencia[1]. Ya lo vemos, el Ser es, que es Uno, y que es todo.

El spinozismo debía limitarse a esta estructura simple del ser, pues sobre ella se apoya el progreso dialéctico del conocimiento que conduce a la felicidad. Si el conocimiento puede escapar a su propia finitud y rechazar como ilusoria la idea de la separación, al mismo tiempo que la tristeza que lo acompaña, es porque, así como la naturaleza del agua está toda entera en cada gota, y así como el mismo fuego, con todo su calor, arde en cada llama, de la misma manera esta conciencia que se muestra perdida en el medio del universo,

1. Carta L a Jarig Jelles.

mientras exista, por poco que sea, debe sin embargo reconocer que su aislamiento no es más que aparente, porque en cada parcela de ser, está la naturaleza total del Ser, con toda su riqueza intrínseca e infinita. Sea como fuere, todo lo que existe es, bajo el mismo título, una expresión necesaria de la esencia divina, de la misma manera que todo lo que actúa debe ser considerado, en la medida misma que actúa, como una manifestación de la potencia divina. Siendo Dios la potencia infinita y la perfección misma, se establece, en el interior de cada ser, porque participa de Dios, una relación de identidad entre la perfección y la potencia. Toda criatura, por así decirlo, tiene exactamente tanto derecho como fuerza; toda acción, ligándose por medio del mismo vínculo de necesidad con la esencia de Dios, se realiza con la misma legitimidad. Es esto afirmar, bajo un nuevo aspecto, la unidad del Ser: no hay, por un lado, pasiones que se lanzarían desde el abismo misterioso del pecado y que constituirían un terreno propio extraño y opuesto a Dios, y sin embargo muy real, y, por otro lado, una esfera propiamente moral, ubicada bajo el radio del Bien considerado como un principio trascendente, exterior a las determinaciones concretas del ser, y que lo iluminaría en ciertos momentos, bajo ciertas condiciones. No existe ningún mal, con el cual debería compararse y afrontarse el milagro de Dios, para operar en el alma una transformación inexplicable, dándole la gracia y haciéndola divina como él. No hay ningún combate entre el ángel y la bestia. No hay ningún dualismo. "Para mí, dice Spinoza, es así como razono*. Nada sucede en la Naturaleza que podamos atribuir a un vicio de ésta. Pues la Naturaleza es siempre la misma, en todos lados es una, y su fuerza es siempre la misma, y

* El texto de Henry dice *Pour moi, dit Spinoza, voici comme je raisonne*. El texto latino original, en cambio: *Sed mea haec est ratio*, lo que traduciríamos por: "Pero mi razón es ésta". [*N. del T.*]

también su potencia de actuar*, es decir, que las leyes y las reglas de la Naturaleza, según las cuales todo nace** y se transforma de ciertas formas en otras, son siempre y en todos lados las mismas; y por consiguiente también debe haber una sola y misma manera de comprender la naturaleza de la cosas sean las que fueran, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza. Entonces las afecciones de odio, de ira, de envidia, etc., consideradas en sí, resultan de la misma necesidad de la Naturaleza y de la misma fuerza*** que todas las otras cosas particulares"[2]. Si la naturaleza es siempre la misma, si es siempre igual y semejante a sí misma, no puede vestir a veces una categoría, a veces otra, no puede ser a veces el bien a veces el mal. En realidad, todo se equivale, no hay mal. La moralidad no constituye un terreno aparte. No hace sino uno con el ser.

La concepción de una estructura simple y uniforme del ser tiene entonces un efecto doble. Por un lado, hace posible, e incluso necesario, el progreso de la conciencia hasta el conocimiento de Dios y la beatitud, puesto que, al no distinguir ningún grado del ser y al identificar constantemente el ser con el Ser, afirma la inmanencia de la totalidad de la naturaleza divina en cada modo finito y, en particular, en cada alma, de manera que el amor de ésta por Dios y la felicidad perfecta que resulta de ello no son ni siquiera un resultado implicado

* Henry escribe: *Car la Nature est toujours la même, partout elle est une, et sa force est toujours la même, et aussi sa puissance d'action...* En el original de Spinoza leemos no obstante: *est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia...*, lo que podríamos traducir por: "porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y su potencia de actuar". [*N. del T.*]

** Si bien Henry dice *naît* (nace), Spinoza dice *sunt*, lo que Henry mismo, en la segunda frase de la cita, tradujo como *arrive*, "sucede". [*N. del T.*]

*** Si bien Henry traduce el término de *virtute* por *force*, el francés podría utilzar el término *vertu*, y el español "virtud". [*N. del T.*]

2. *Ética* III, Prefacio.

con total necesidad por la naturaleza de las cosas, sino esa naturaleza misma. Por otro lado, como lo que es cierto del alma lo es también de cada cosa particular y de todos los seres, encontraremos de la misma manera a Dios presente en todo lo que existe, es decir, que todas las causas exteriores en las cuales no observábamos primitivamente más que la acción afligente que podían ejercer sobre nosotros nos resultan ahora como una manifestación inmediata de la sustancia divina que opera en ellas y en la cual ellas están. Nos bastará para ello comprenderlas, es decir, comprender que resultan necesariamente de la Naturaleza divina. Si comprendemos, en efecto, sustituimos la necesidad exterior que nos pesa como una obligación por una necesidad interior que viene de nosotros y que no es otra cosa que nuestra libertad misma. Pero si nos es posible actuar así, es porque la necesidad interior a la que obedecemos cuando comprendemos no es, en el fondo, diferente a la necesidad por la cual todas las cosas suceden y, en particular, a las cosas exteriores vistas primitivamente por nosotros como algo diferente, desconocido y amenazante. Para el conocimiento perfecto, y porque el ser se constituye así, es la misma necesidad lo que está en ellas y lo que está en nosotros, a saber Dios, con el cual nos confundimos, y en quien encontramos todas las cosas. Lo idéntico conoce a lo idéntico, se reconoce a sí mismo, porque no hay más que el ser y porque es siempre el mismo, porque es siempre con su totalidad, con su infinidad. Así el Ser absoluto está todo entero en todo lo que es, o, lo que sería más exacto, pero que en el fondo es lo mismo, todo lo que es, es en él, inmediatamente, absolutamente.

Lo repetimos, Spinoza debía limitarse a esta concepción del ser, porque hace posible, necesaria, la felicidad. Pero si existe una pregunta a la que ahora conviene responder: si siempre se mantuvo el monismo, ¿no hay, por otra parte, en el

spinozismo, algunas afirmaciones que hubiesen podido, que hubiesen debido, de cierta manera, invalidarlo o, al menos, matizarlo? Una exigencia subjetiva condujo al autor de la *Ética* a modificar su concepción de la Alegría, del individuo, de Dios, modificaciones que no estaban implicadas por el sistema. Es la misma exigencia lo que lo condujo a no modificar, al contrario, su manera de concebir el ser, mientras que tal vez la lógica interna del sistema hubiese querido, esta vez, ciertos cambios.

Todo es equivalente. Leemos sin embargo en el escolio de la proposición que cierra la *Ética*: "Vemos así cuál es la fuerza del sabio y cuán preferible es al ignorante que no es conducido más que por la pasión*". Al principio del *Tratado de la reforma del entendimiento,* Spinoza habla de una "naturaleza humana superior". Finalmente, toda la filosofía spinozista establece una jerarquía entre los géneros de conocimiento y es evidente que el tercer género es superior al segundo, que es superior al primero. Estableciendo esta jerarquía, ¿Spinoza no reintroduce el valor, del que dijimos previamente que era ilusorio, o, lo que es lo mismo, que estaba en todos lados, apoyándose en el hecho de que el ser está también en todos lados, y la naturaleza es siempre constante y semejante a sí misma? Si podemos decir que conviene más ser sabio que ignorante, y que la razón es preferible a la imaginación, la perfecta equivalencia de todo lo que es no parece deber ser mantenida. Por otra parte, hace falta que en el seno del ser haya una cierta separación, puesto que el mundo nos parece contingente, cambiante, finito, mientas que, según el spinozismo, el ser es necesario, infinito, eterno. A esta primera serie de objeciones el spinozismo respondería sin duda que ni el conocimiento del primer género, ni la pasión tienen

* Aquí Spinoza emplea el término *libido*. [N. *del* T.]

relación con la estructura del ser. Éste es siempre el mismo; siempre lo real es lo absoluto. En la medida en que vemos las cosas bajo el aspecto de la multiplicidad y del cambio, podemos decir que no las conocemos verdaderamente. Si las conociésemos, descubriríamos su unidad fundamental. Es la imaginación lo que recorta ilusoriamente en esta unidad y lo que nos muestra la pluralidad en la medida que es incapaz de captar lo real en su integridad. Es cierto, el Ser no es la naturaleza, si entendemos por naturaleza la que conocemos por los sentidos. Lo hemos visto, el spinozismo está infinitamente lejos de un naturalismo que se contentaría con esta naturaleza sensible y que, deificándola, la tomaría por lo Absoluto. El Ser del que Spinoza hace el naturante del mundo y que permanece inmanente a él, es el Ser absolutamente necesario, y no el ser empírico. La fragmentación y la contingencia que observamos en éste no deben hacernos prejuzgar nada de la naturaleza de aquél. Sin embargo esta desvalorización de la naturaleza sensible en relación al Ser verdadero, si bien conserva en este último una estructura satisfactoria para el monismo, ¿no plantea, fuera de él, otro ser, sensible, empírico, y no reintroduce así cierto dualismo? No podemos responder afirmativamente, si observamos que, para Spinoza, lo necesario, lo inmutable, lo infinito no existen de ninguna manera más allá de lo que es percibido por los sentidos como contingente y limitado. Es siempre una sola y misma realidad, la realidad absoluta. Sólo que los sentidos no la captan tal como es, la fragmentan, y hacen así que aparezca ilusoriamente la multiplicidad. Pero no es ésta, lo vemos, más que una apariencia, que no podría comprometer o poner en cuestión el fondo del ser.

Que, en el plano ontológico, Spinoza tenga razón, es lo que no vamos a contestar. Desde el punto de vista de la realidad absoluta, no existe sino el Ser absoluto, que es

en sí, desde toda la eternidad. Todo lo que limita al Ser es evidentemente lo contrario del ser y, por consiguiente, no es. Todo lo que es múltiple, fragmentario, separado, es ilusorio. El Ser es, decía ya Parménides, el no-ser no es. Y sin embargo un examen atento de esta afirmación aparentemente evidente del pensador griego puede atenuar singularmente su alcance. En efecto, lo que la filosofía griega llama "no-ser" es el devenir. Al considerar los fenómenos en su multiplicidad y en su relatividad, al mismo tiempo que en la duración en la que sin cesar se escapan de sí mismos, el espíritu descubre su impotencia para ser verdaderamente, es decir en todos lados y siempre. Las cosas sensibles no son más que sombras: siempre en devenir, nunca son. No son más que no-ser. Pero, lo vemos, este no-ser tiene una existencia. Heráclito decía incluso que todo es devenir, que "todo es movimiento". Así pues, el mundo es sin duda una ilusión, como un velo de Maya, pero todo lo que es, es así, y podríamos decir que no hay más que no-ser. Nuestra intención no es sin embargo negar la existencia del Ser auténtico y sostener una filosofía pesimista a la manera del filósofo de Éfeso, sino mostrar que la estructura del ser no es tan simple como lo querían hacer creer los Eleatas, y que hay que admitir sin duda, como lo hará Platón en su segunda filosofía, que hay también un ser del no-ser. Todas las representaciones de la imaginación y la pluralidad de los seres que ellas dibujan no son, estrictamente hablando, más que no-ser, y no obstante existen. Ocurre lo mismo con el mal. Que el pecado no sea nada en sí, es lo que admitía con Spinoza la teología cristiana. Pero el mal no es sin embargo un puro frío. Tiene su clima, sus flores y, de alguna manera, su consistencia. En el terreno moral, más que en cualquier otro lado, y, en el fondo, porque no está separado del ser, aparece esta verdad según la cual hay un ser del no-ser, verdad que el cristianismo ha, según Kierkegaard, claramente

iluminado, en tanto mostró en el hombre un ser para quien hay que plantear los extremos y para el que coexisten, en una dolorosa oposición, lo sensual y lo espiritual, lo histórico y lo eterno. Pero vemos al mismo tiempo por qué Spinoza debía negarse a concebir una estructura antinómica del ser: admitir un ser del no-ser, es plantear que puede haber algo y, al mismo tiempo, que este algo esté separado del ser; es afirmar la realidad de la separación; es suponer que pueden existir ciertas condiciones en las que la felicidad es imposible: es aceptar el mal, la angustia, el sufrimiento.

Es ésta, se podría observar, una crítica exterior al spinozismo. Si admitimos que una filosofía no expresa jamás la verdad absoluta (¿cómo podría hacerlo?), sino que se esfuerza por hacernos descubrir, a falta de la totalidad de lo real, al menos una parte, y como una franja de esta realidad, podemos decir que un sistema es verdadero en la medida en la que, aun si esclarece, bajo cierto aspecto, la esencia verdadera de las cosas, permanece de acuerdo consigo mismo. Ahora bien, en relación a este problema tan importante del monismo, ¿podemos conciliar absolutamente al spinozismo consigo mismo? Hemos visto que, para arrancar al hombre del tiempo y de la muerte, el spinozismo había sido llevado a describir, en el interior de la individualidad, una segunda relación, que debía superponerse con la sola causalidad externa por medio de la cual esta individualidad había sido primitivamente concebida y explicada. Esta relación es una relación interna, que vincula inmediatamente a cada modo finito con la naturaleza naturante. Así pues, vemos que toda cosa particular existe por dos razones: por un lado, porque tiene una esencia afirmada desde toda eternidad en la sustancia; por otro, porque es determinada por el conjunto de cosas existentes, que actúa sobre ella según una relación extrínseca, a ejercer durante una cierta duración la fuerza

que toma de su esencia, por el tiempo que esta existencia en la duración no sea suprimida por otra cosa, también situada en la duración, que la excluya. Encontramos en la *Ética* esta distinción capital: "Las cosas son concebidas por nosotros, como actuales, de dos maneras: ya sea en la medida que concebimos que existen en relación a un tiempo y a un lugar determinados, ya sea en la medida que concebimos que están contenidas en Dios y que resultan de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde el punto de vista de la eternidad y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios"[3]. ¿No consiste esto en admitir explícitamente una doble existencia, y no una doble existencia teórica, sino una doble situación existencial: una, la del hombre en el mundo, y otra, la del hombre en Dios? Es cierto que Spinoza pretende que las dos son inseparables, y que hay una presencia constante de las esencias en las existencias. Pero conviene recordar aquí una distinción decisiva sobre la que ya hemos insistido, y que nos invita a no atribuir al término "existencia" una significación única. No hay una sola existencia, que sería la expresión concreta y real de la esencia. Sin duda esta existencia existe, y marca la medida en la que una esencia eterna produce en y por el orden total del universo una serie de efectos que están entre sí en una relación provisoriamente estable y permanente y que se combinan con otros efectos producidos en el tiempo por otras esencias. Esta existencia, que se produce en la duración, está destinada a la muerte. Pero hay una segunda existencia, que es la de la esencia, que se confunde con ella y que, como ella, es eterna. Ahora bien, entre estas dos existencias, ¿qué relación hay? Una vez más, el spinozismo afirma que no

3. *Ética* V, proposición 29, escolio.

están separadas. Pero lo que muestra al contrario que son totalmente distintas, y esencialmente diferentes, es que, aunque admitamos que se confundan o que coexistan en la vida terrestre, cuando la muerte sobreviene –y vemos de esta manera que la muerte no es una pura nada, que no podemos simplemente negarla, como lo querría en el fondo un monismo del ser, sino que es una determinación positiva– la existencia temporal desaparece, pero no la existencia eterna, que es la de la esencia, la de la esencia eterna del alma que piensa eternamente la esencia eterna del cuerpo, y no el cuerpo mismo, que es muerte. Entre la existencia temporal de los cuerpos y la existencia eterna de las esencias en Dios, la oposición es manifiesta. Hay un dualismo muy profundo, y muy próximo, después de todo, del que nos hace concebir el cristianismo.

Ahora bien, quizás el spinozismo no reconoció lo que implicaba, a saber, una separación radical de lo eterno y de lo empírico. Y esto se explica una vez más por las exigencias subjetivas de Spinoza que quiso encontrar, desde este mundo, su felicidad. Si hubiese estado en un momento dado separado de él, ¿cómo hubiese estado seguro de alcanzarlo un día, y para la eternidad? Quiso la prueba de ello en el tiempo. La mediación de la fe introducía para él un elemento de incertidumbre. Por otra parte, un dualismo del ser, además, no sólo admite el sufrimiento, sino que lo justifica. Si existen dos mundos separados y uno es la condición del otro, si el sufrimiento en uno es, en virtud de la falla que vino a quebrar lo real, la condición de la Alegría en el otro, entonces este sufrimiento adquiere, como lo querrá Max Scheler, un sentido. Sin duda es más que sí mismo, y encierra a su contrario, como lo afirman las antinomias cautivantes del sermón de la montaña: "Felices los que sufren", etc. Pero permanece tanto como el tiempo y lanza sobre el mundo su tristeza

provisoria pero necesaria. Le devuelve una significación al futuro viendo en ella una mediación igualmente necesaria para el advenimiento de lo eterno. "Mi alma reposará en el seno de Abraham", dice Claudel. La urgencia del deseo de Spinoza exige una inmediación, rechaza toda idea de futuro y nos ubica de entrada más allá de la Esperanza. El Cielo es instituido sobre la Tierra. Aquí se reconoce sin duda la inspiración judía que, como lo observa Lagneau, no es menos evidente en la *Ética* de Spinoza que en su metafísica. Entre la felicidad y el sufrimiento, el monismo abstracto y semítico elige, sin percibir que hay tal vez entre ellos una relación más sutil. La Biblia es el libro de un pueblo que quería vivir bien, hacer su camino en el mundo. Encontraba en él que la ley moral era el medio de lograrlo y que, desde esta tierra, la justicia es la suprema habilidad.

# Conclusión

Esclareciendo la solidaridad estrecha que une las tesis especulativas de la filosofía spinozista con la exigencia de la que procede, nos pareció que podíamos así reconocer la unidad profunda del sistema, y al mismo tiempo profundizar la organización conceptual que nos presenta. La unidad es como la omnipresencia y la omni-acción de un mismo principio fundamental sobre todas las ideas y en cada idea. Esta unidad no es evidentemente concebible más que si nos es posible descubrir la supremacía de una idea elemental, es decir, el poder de génesis y de unificación de esta idea, que no es tal sino bajo la condición de tener la fuerza de traer a sí todas las otras ideas que encuentra o que suscita, de apoderarse de ellas, de plegarlas a sí, sin dejarles a cada una de ellas su libertad interior. El principio es lo que vuelve todo necesario. Pero esta potencia constructiva y organizadora de la idea elemental no es a su vez posible más que si ésta es más que una idea: una determinación del ser mismo, es decir, un sentimiento y una determinación del ser total, es decir, un sentimiento universal, que toma de aquí su carácter todopoderoso, y la condición de una acción inmanente a todo el sistema. Profundizar, ahora, la organización racional de este sistema, es descubrir su unidad. Ésta nos mostrará en cada parte infinitamente más que sí misma, su relación con todo el

resto. Y esta relación, este vínculo interior de todas las ideas entre sí, no es sólo la originalidad del sistema, es su determinismo interno, es el sentimiento que no hace más que expresar. Entonces aparecerá en cada idea la riqueza del principio que la alimenta desde adentro, es decir, su sentido concreto, existencial. En otras palabras, la unidad de una filosofía no se sitúa en el mismo plano que las ideas que elabora y profesa. Éstas son siempre múltiples, y la pluralidad es inherente al terreno especulativo. La unidad está en la determinación interior, es un sustrato, un continente. Pero esta unidad misma no es una idea. Si el principio de unificación comprende en él a todas las ideas, difiere no obstante de ellas por su naturaleza como el naturante difiere del naturado. El entendimiento nos muestra la riqueza y lo fecundo de este principio en la pluralidad de las representaciones que pone en marcha para esclarecerlo. Pero no es sino una mediación, una traducción. Lo más profundo que hay, es el sentimiento que las ideas expresan, y en el cual encuentran su verdadera razón de ser, su unidad, la necesidad de su vínculo interior, de sus relaciones recíprocas y de su agrupación. Lo objetivo, es apariencia; lo subjetivo, pero entendido como una necesidad interna, es lo que es real.

El aspecto teórico, al cual se limita muy frecuentemente y arbitrariamente una filosofía, se esclarece así de manera novedosa, al mismo tiempo que la conciencia descubre en él, más que una coherencia lógica satisfactoria para la inteligencia, una experiencia que puede ser la suya y que acoge con alegría. Pero esta experiencia subyacente que no demanda a la mediación del entendimiento más que una explicación y una justificación, es sin duda una verdad más profunda, más esencial, que la que querríamos encontrar en la sola satisfacción de las exigencias intelectuales y que limitaríamos a una evidencia puramente racional. Así es anulada la objeción

que se le podría oponer al spinozismo en tanto no constituye una filosofía desinteresada, "objetiva". Sin duda, y es lo que, a lo largo de todo nuestro estudio, nos esforzamos por mostrar, las teorías que ofrece Spinoza y por las cuales da cuenta de lo real no están, en ningún modo, dirigidas por la preocupación exclusiva de seguir fielmente lo que enseña la Razón. Dios no es demostrado, es afirmado. Y si decimos que la Razón no es obligatoriamente discursiva y que la afirmación de Dios resulta de una intuición, pero de una intuición racional, no puede ser evidentemente el caso de la afirmación de la unidad de la sustancia, afirmación que plantea las dificultares más serias en tanto nos limitamos al punto de vista de la Razón, y que halla entonces su condición por fuera del terreno de las exigencias especulativas. Pero este "por fuera" no debe en ningún caso conducir a prejuzgar acerca del valor intrínseco del sistema en la medida que, precisamente, no es más que un sistema. La exigencia que lo supera y que él no hace más que sistematizar puede verse también en el rechazo de la voluntad tanto como en el de la afectividad, en tanto es el sentimiento del ser empírico y contingente, porque las dos, recurriendo a las iniciativas siempre imprevisibles de la espontaneidad, amenazan de la misma manera la eterna e inmóvil cristalización del pensamiento eleatizado y petrificado, para no formar más que una sola sustancia con el Absoluto. Es la misma exigencia, finalmente, lo que indicó qué estructura convenía atribuirle al ser y lo que impuso el monismo, al mismo tiempo que un cierto número de transformaciones realizadas ulteriormente al sistema y que señalamos al paso. En todos los casos, vemos claramente que hay una subordinación, más o menos aparente, del juego lógico de los conceptos a un principio que los domina y los especifica. Este principio que tomamos como objeto de este estudio, es el sentimiento del ser necesario, de la Existencia

absoluta, y fue sentido originariamente. En ningún momento el pensamiento de Spinoza se separó de él. Porque este pensamiento tiene así su condición en algo que no es puro de toda relación con lo humano, sino que traduce al contrario lo más profundo que hay, lo más específico y lo más esencial en él, ¿diremos que el spinozismo es un antropomorfismo? Porque esta orientación primera de la conciencia impidió, en la parte que sea del sistema, que se desarrolle independientemente de ella y sin obedecer a la intencionalidad que no dejó de imponerle, ¿diremos que la filosofía de la *Ética* está marcada con un carácter de subjetividad que altera definitivamente su valor? Pero el racionalismo que se pretendería oponer a las determinaciones primitivas e incoordenables de la conciencia concreta no es más que una ficción del espíritu especulativo y, en el fondo, un antropomorfismo inferior en esto al que se declara combatir, incompleto, y por ello injustificable. Una verdad que no tuviese ninguna relación con el contenido positivo de la conciencia, no sería más que un juego lógico de nuestro espíritu. No sería nada porque sería para nosotros como si no fuese. Y preguntémonos, de hecho, si una verdad puramente racional no sería, ella también, un antropomorfismo. Observemos simplemente que, si no tuviese ninguna relación con el hombre, éste no la conocería, y recordemos que esta Razón no es después de todo sino la del hombre y que en la relación inevitable que tiene con el conocimiento, puesto que es su conocimiento, el espíritu humano le asigna límites que no son otros que sus propias formas. Entonces el racionalismo, como todo lo que es, no sería más que un antropomorfismo, pero, como acabamos de decirlo, un antropomorfismo parcial, porque no conserva del hombre sino una facultad y porque ignora la actividad propia de la sensibilidad, ya sea esta actividad la de la sensibilidad empírica o la de una sensibilidad superior. Y si la filosofía no queda

marcada por un carácter definitivo de ceguera y obcecación, es porque no hace solamente uso de conceptos que, así como lo enseña la filosofía crítica, no son de un uso trascendente, y porque no se construye solamente con juicios, que nunca son medios adecuados para quien quiere captar la esencia de las cosas. Es porque tiene en cuenta también el costado de la existencia y del sentimiento, es porque tiene la convicción de que el yo, cuya existencia le es revelada precisamente por el sentimiento, no es una sombra manchada de subjetividad y que hay que desterrar para siempre de la investigación para garantizarle a ésta una "objetividad" siempre ilusoria, sino que constituye, considerado bajo su aspecto más profundo, un elemento de este sustrato del mundo que el conocimiento se revela incapaz de alcanzar y en donde el Yo, al contrario, entierra sus raíces.

Ahora bien, pocas filosofías sintieron mejor esta verdad que la de Spinoza, en la que la afirmación fundamental es justamente que lo singular no está separado de la esencia verdadera de las cosas y que, lo más particular que hay en él, es también lo más universal. La verdad no está en el despliegue de los conceptos. Es la interioridad absoluta.

Una toma de posición tal es al mismo tiempo una justificación y una crítica del spinozismo. Lo justifica primero, pues hace descubrir la verdadera relación entre la idea y el sentimiento. El sentimiento, es el fondo; la idea, es la expresión. Así pues, si el aspecto especulativo de la filosofía spinozista no hace más que satisfacer dócilmente exigencias más fundamentales que la determinan enteramente, el proceso de génesis y de construcción de esta filosofía refleja con fidelidad el orden verdadero de las cosas que va desde las determinaciones interiores a la expresión racional. Una filosofía que depende de un deseo no es condenable sin embargo. Su valor es el de ese deseo, pero es necesario que a su vez éste se apoye

en lo real. Ahora bien, lo puede hacer de dos maneras muy diferentes, ya sea expresando una determinación contingente del ser empírico, ya sea al contrario siendo el sentimiento del Ser necesario. En el primer caso solamente, podemos criticar una filosofía que no hace entonces sino hipostasiar en el terreno de la inteligencia exigencias que podemos caracterizar con derecho como subjetivas porque conciernen simples impulsiones, iniciativas corporales y movimientos brutales. Entonces podemos ironizar sobre la pretensión que tendría una filosofía a deificar determinaciones tan pobres y superficiales, a sublimarlas aprovechando la confusión de la que participa todo pensamiento que glorifica el impulso*, la vida, y que se contenta con el sentimentalismo empírico porque no es lo suficientemente exigente como para interrogarse sobre su valor y compararlo con las producciones elaboradas de la conciencia intelectual.

Pero existe un sentimiento de otra naturaleza, que difiere tanto de este sentimiento contingente y caduco como el spinozismo difiere de un naturalismo empírico previamente criticado. Este segundo sentimiento es el de la necesidad de nuestro ser y de su dependencia absoluta de Dios y del mundo. Es el sentimiento de la eternidad. Lo llamamos también la "gracia", pero subrayando que es un estado. En todo caso, es la beatitud misma. Y porque un tal sentimiento no tiene nada que ver con el pasaje inasible de lo sensible o de la duración, el spinozismo ha podido ser una filosofía, y no la descripción literaria de una aspiración sentimental, a la manera de las brillantes imaginaciones del Renacimiento. Y porque un sentimiento tal es el del ser necesario, el de una necesidad *a priori* y no de hecho, la Razón puede, en cierta medida, expre-

* El término en francés es *élan* y probablemente encierre una crítica velada a la filosofía de Henri Bergson (1859-1941), en la que la noción de *élan vital* juega un rol fundamental. [*N. del T.*]

sarlo, por medio de construcciones que, si bien siguen siendo dirigidas por una determinación más profunda, no destruyen sin embargo esta determinación sino que se revelan capaces de dar una idea de ella, porque esta determinación originaria no es lo contrario de la inteligencia, sino su condición. Y es seguro que la riqueza propiamente racional del sistema así constituido prueba el valor de la experiencia que expresa. Es posible incluso que la reflexión haya enriquecido esta experiencia, haciendo descubrir lo que estaba sólo en estado virtual en el principio que la constituye y que ella traduce, y mostrándole a ella misma su propia fecundidad y su profundidad inagotable. Pero no hay que tomar lo que no es más que una mediación por una condición, lo que no es más que determinado por un principio. Es una proposición de la *Ética* la que dice que la inteligencia, aun infinita, corresponde a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante. El movimiento se hace siempre de la determinación interior a su expresión intelectual, del sentimiento a la idea.

Y es aquí donde debe intervenir la crítica. Si hay un primado del sentimiento sobre la idea, si este sentimiento vale como conocimiento, y si el conocimiento no es más que un simple modo y una traducción, entonces el alma religiosa y moral sería por obligación, así como el alma inteligente, admitida en la inmoralidad, porque aquella tiene tanto como ésta el sentimiento de su dependencia, del vínculo necesario que la une a Dios. Puede ser incluso que esta alma tenga el sentimiento de una dependencia más inmediata, si es cierto que el rodeo de la inteligencia le resulta inútil. Spinoza dice que la beatitud, o si se prefiere la eternidad, la libertad, consiste en el amor intelectual de Dios. ¿Pero por qué hace falta que este amor sea intelectual? Aquello por lo que es intelectual, ¿acaso es algo más que un aspecto, un modo o una imperfección? Es cierto, la vida intelectual, Spinoza la conoció en su verdad

pues comprendió que en ella, lo más profundo que hay, lo que es esencial, es el sentimiento, es la afirmación interior y perfecta, por lo que lo intelectual converge con lo espiritual. Devolvió su sentido concreto al pensamiento, que no degenera en "pinturas"[1]. Pero no es ésta más que una forma posible de la vida verdadera, y sin duda la menos inmediata, la menos verdadera. Entender no es el acto esencial del espíritu; o más bien, hay una manera de entender, un conocimiento, que es superior a la comprensión racional. La razón no es más que un medio para algo que la supera, que tal vez da, pero que se puede obtener de otra manera, inmediatamente, de la misma forma que el conocimiento racional puede ser alcanzado sin pasar por la experiencia, aun si la experiencia es la vía natural para llegar a él. Lagneau dice que el desdén que Spinoza profesa por el conocimiento sensible, "el hombre de religión y de moral lo profesa por el conocimiento puro". El conocimiento sensible no es el único. Pero "los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas", no son sólo, como lo dice la *Ética,* "las demostraciones mismas"[2]. Están también "los ojos del corazón, que ven la sabiduría" (Pascal). Es seguro que hay dos maneras de obtener la virtud, intelectualmente, o directamente.

Esta verdad esencial, que estaba implicada, en el fondo, en la génesis de su sistema, es lo que Spinoza desconoce en declaraciones demasiado numerosas como para recordarlas todas aquí. "La moral debe, como todos saben, fundarse sobre la metafísica y sobre la física". "La razón es la luz del espíritu, sin ella, no vemos más que sueños y ficciones". "Es una necedad pretender que no es necesario comprender los atributos de Dios, sino simplemente creer en ellos". Sin duda

1. *Ética* II, proposición 48.
2. *Ética* V, proposición 23, escolio.

Spinoza reconoce expresamente[3] que la razón no puede demostrar la insuficiencia de la religión, es decir que podemos salvarnos, alcanzar la beatitud, sin llegar a rectificar nuestro entendimiento. Y se cita siempre la respuesta que dio Spinoza a su hotelera que le preguntaba si podría obtener la salvación con la práctica de su religión. Pero suponiendo que tales declaraciones sean sinceras, no podríamos concederlas con las afirmaciones precitadas ni, de manera general, con la filosofía de la *Ética;* no harían así más que resaltar mejor la contradicción que el spinozismo no llegó a superar y que sin embargo debía superar, si quería que pudiésemos, por otra parte, justificarlo, afirmando la legítima supremacía de la determinación interna y principial sobre su expresión racional, es decir, del sentimiento sobre la idea.

Hay que disociar la inteligencia de la moralidad. La inteligencia puede ser una vía de la moralidad. No es ni la única, ni sin duda la más válida. La vida no está en las ideas de los sentimientos, sino en los sentimientos mismos. Hay un conocimiento interior de Dios, que es idéntico a la gracia, que Spinoza encontró en el fondo de la inteligencia, pero que la supera y que podemos encontrar fuera de ella, inmediatamente. Para permanecer fiel a su inspiración profunda, el spinozismo debía reconocer el valor superior de esta participación inmediata. Pero el conocimiento del tercer género nunca llegó a purificarse enteramente del de segundo género, cuya insuficiencia fue no obstante reconocida. Está la virtud de los pensadores. Otros hombres, sin embargo, sentirán su pertenencia a Dios, sin experimentar la necesidad, y sin duda porque esta pertenencia es más perfecta, de darse la teoría. Los místicos, los simples, también conocerán la felicidad de Spinoza.

3. *Tratado teológico-político*, capítulo IV, capítulo XV, nota 2.

# Obras consultadas


APPUHN, Ch., *Spinoza. Œuvres complètes*, Garnier, s.d.

BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, article "Spinoza", 1967.

BELLANGE, Ch., *Spinoza et la philosophie moderne*, París, H. Didier, 1912.

BOUTROUX, E., *La philosophie allemande au XVII^e^ siècle. Les prédécesseurs ou Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la philosophie de Leibniz*. Clase dictada en la Sorbona en 1887-1888, París, J. Vrin, 1948.

BROCHARD, V., "Le Dieu de Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1908.

- "Le *Traité des Passions* et l'*Étique* de Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1896.

- "L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1901.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza*, París, Calmann-Lévy, 1894.

DELBOS, V., "Le Spinozisme". Clase dictada en la Sorbona en 1912-1913, Société Française d'imprimerie et de librairie, 1916.

- "La notion de Dieu et la notion de Substance dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1908.

DUFF, R. H., *Spinoza. Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, 1903.

FÉNELON (François de Salignac de la Mothe), *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza.*

LACHIÈZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2e éd., París, J. Vrin, 1950, XI-288 p.

LAGNEAU, J., "Quelques note de Jules Lagneau sur Spinoza", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, p. 375-416.

- "Spinoza: Dieu, l'homme et la béatitude", Tratado traducido por primera vez al francés por Paul Janet, París, 1878, reseñado en *La revue philosophique*, enero 1879, en *Écrits de J. Lagneau*, reunidos por el cuidado de sus discípulos, París, Union pour la vérité, MCMXXIV,

LEIBNIZ, G. W., *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, publicada por L. A. Fucher de Careil, París, 1854.

LÉVÊQUE, R., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, París, Les Belles Lettres, 1923, VIII, 155 p.

POLLOCK, Fr., *Spinoza, his Life and his Philosophy*, Londres, Kegan Paul, 1880, nouv. éd., 1912, XLII, 467 p.

ROTH, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 148 p.

SAISSET, E., *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*, París, Charpentier, 1860.

SEGOND, J., *La vie de Spinoza*, París, Perrier, 1932.

SIWEK, P., *L'âme et le corps d'après Spinoza*, París, F. Alcan, 1930.

- *Spinoza et le panthéisme religieux*, Prefacio de J. Maritain, éd. Nouvelle, París, Desclée de Brouwer, 1950, XXXIV, 309 p., 1re éd, 1935.

## Índice

Michel Henry nació en Haiphong, Vietnam, en 1922. En 1929 la familia se traslada a París donde Henry realiza sus estudios. En 1942 redacta su *mémoire* de maestría, *Le bonheur de Spinoza,* que Jean Grenier, su director, deseaba publicar en Gallimard, empresa entonces impensable, vistas las restricciones de papel y una censura alemana hostil a Spinoza. Es al final de la guerra cuando la *Revue d'Histoire de la Philosophie* pudo publicar dos largos fragmentos de este *mémoire,* hacia fines de 1944 y en 1946. En 1942, Henry se compromete con la Resistencia y se une al *maquis* de Haut Jura, sección Pericles, que agrupaba a intelectuales, con el pseudónimo de Kant. Esta experiencia de la clandestinidad marcará profundamente su filosofía. Desde 1960 enseñó en la Universidad de Montpellier.

Afectado de un mal incurable, corregía en su habitación del hospital las galeras de su último libro *Paroles du Christ* antes de de que la muerte le sorprendiera el 3 de julio de 2002.

Al español han sido traducidos: *Filosofía y fenomenología del cuerpo, Genealogía del psicoanálisis, La barbarie, Ver lo invisible: acerca de Kandinsky, Fenomenología de la vida, Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo, Encarnación: una filosofía de la carne, Palabras de Cristo;* es autor además de *L'Essence de la manifestation, Du communisme au capitalisme,* y de una monumental obra sobre Marx en dos volúmenes: *Marx I, une philosophie de la réalité* y *Marx II, une philosophie de l'économie.* Los dos tomos dedicados a Marx serán publicados en español por La Cebra en 2009 y 2010 respectivamente.

*La felicidad de Spinoza* –y no "en" Spinoza– es el provocador título que lleva el trabajo monográfico que, con sus veinte años, propone al jurado de maestría el candidato a filósofo Michel Henry en 1942.

En la intuición que organiza este ensayo, a partir de la cual los análisis se despliegan con elegancia, a la manera y conformemente a las reglas de la tradicional disertación filosófica francesa, suenan como armónicos algunas de las futuras tesis del pensamiento henriano: la afirmación de la identidad entre el fundamento y la esencia de la Vida fenomenológica, la de su estructura como inmanencia irreductible a la objetividad, la del viviente como subjetividad engendrada en la Vida.

He aquí la idea que dirige los desarrollos de este primer ensayo de Henry: el sistema de Spinoza, lejos de ser una filosofía de la razón, es la transposición al plano del concepto de una experiencia inobjetivable por principio, con el fin de ofrecerle una justificación. Por obedecer a una exigencia que no se origina en las construcciones de la razón sino en una experiencia personal y preexistente a la puesta en obra de los conceptos, la filosofía de Spinoza resulta ser ajena a la vacuidad de los sistemas puramente especulativos.

¿Cuál es esta experiencia de la que todo el orden de razones desplegado no sería otra cosa que la "superestructura intelectual"? *La experiencia de la felicidad*.





ISBN 978-987-22884-8-8